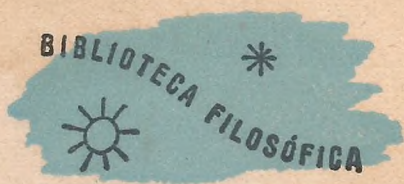


RICHARD AVENARIUS

LA FILOSOFÍA
COMO EL PENSAR DEL MUNDO
DE ACUERDO CON EL PRINCIPIO
DEL MENOR GASTO
DE ENERGÍA



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

LA FILOSOFÍA COMO EL PENSAR DEL
MUNDO DE ACUERDO CON EL PRINCI-
PIO DEL MENOR GASTO DE ENERGÍA

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

[PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE]
[FRANCISCO ROMERO]

RICHARD AVENARIUS

LA FILOSOFÍA

COMO EL PENSAR DEL MUNDO
DE ACUERDO CON EL PRINCIPIO
DEL MENOR GASTO
DE ENERGÍA



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título del original
*Philosophie als Denken der Welt gemäss dem
Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer
Kritik der reinen Erfahrung*

Traducción de Najmen Grinfeld

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

Copyright by Editorial Losada S. A.
Buenos Aires, 1947

IMPRESO EN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Acabóse de imprimir el día 26 de noviembre de 1947
Imprenta Coni — Perú 684 — Buenos Aires

NOTICIA SOBRE AVENARIUS

Richard Avenarius ocupa una posición destacada y singular en la restauración filosófica ocurrida en Alemania durante el último tercio del siglo XIX. Le pertenece sin disputa uno de los primeros puestos —al lado de Ernst Mach— dentro del citado movimiento renovador, en su dirección positivista, que en oposición a otras maneras del Positivismo se caracteriza por la predilección resuelta hacia los problemas del conocimiento. La actitud agudamente crítica de este Positivismo tardío le ha deparado una significación y una influencia considerables.

En su obra capital, *Crítica de la Experiencia pura*, desarrolla Avenarius detenidamente sus concepciones, creando una terminología complicada y difícil cuyo manejo exige de ordinario un gran esfuerzo por parte del lector. Lo esencial de las ideas contenidas en esa extensa obra pasó a un

libro posterior, *El Concepto humano del Mundo*, que a la ventaja de proporcionar un compendio en que el conjunto se abarca sin que lo oscurezcan desarrollos de detalle, agrega la de la exposición llana, desprovista del arduo simbolismo de la *Crítica de la Experiencia pura*.

El libro cuya traducción publicamos ahora es la tesis de habilitación de Avenarius, y ofrece al estado naciente, por decirlo así, las tesis que maduró y desarrolló después. Fuera de su propio alcance filosófico, posee un alto valor documental, y desde este punto de vista viene a inaugurar uno de los apartados previstos para la *Biblioteca Filosófica*, en la que junto a obras de durable significación teórica se aspira a recoger las que de cualquier manera *documentan* la historia del pensamiento y señalan direcciones en su trayectoria, proporcionando así al estudioso de filosofía los materiales indispensables para un trabajo en profundidad.

Avenarius nació en París en 1843, se inició en la docencia en Leipzig y desempeñó la cátedra de filosofía inductiva en Zurich a partir de 1877. Falleció el año 1896. Su filosofía, el *empiriocriticismo*¹, alcanzó notable difusión y resonancia

dentro y fuera de los países germánicos, y congregó a buen número de discípulos directos y de adherentes más o menos allegados. Sus escritos principales son: *La filosofía como pensamiento del mundo según el principio del menor esfuerzo* (1876); *Crítica de la Experiencia pura* (1888-1890); *El Concepto humano del Mundo* (1891). Desde 1877 dirigió conjuntamente con C. Göring, M. Heinze y W. Wundt la *Revista trimestral de filosofía científica*, una de las publicaciones periódicas de filosofía más importantes de su tiempo.

F. R.

PRÓLOGO

El presente escrito constituye una tentativa de concebir el desenvolvimiento de la filosofía bajo *el principio del menor gasto de energía*.

Este principio es desde luego un principio de *inercia*, que, por lo que se refiere al alma podría enunciarse más o menos así: El cambio que el alma imprime a sus representaciones cada vez que recibe alguna impresión nueva, es lo más pequeño posible. O en otros términos: El contenido de nuestras representaciones después de una nueva *apercepción* es lo más semejante posible al contenido de ellas antes de la misma.

Dado, empero, que el alma está sujeta a las condiciones de la existencia orgánica y a sus exigencias de orden económico, el principio citado se convierte en un *principio de desenvolvimiento*. El alma no emplea en una *apercepción* más energía de la necesaria, dando la preferencia entre

una multitud de *apercepciones* posibles a la que es capaz de realizar la misma suma de trabajo con el menor gasto de energía, o bien con el mismo gasto de energía una suma de trabajo mayor. Bajo circunstancias favorables, el alma hasta prefiere a gastar poca energía, pero con la perspectiva de un efecto poco intenso o duradero, gastar mucha, cuando se le ofrece la perspectiva de un efecto muy intenso o duradero.

Tal es el principio del menor gasto de energía, conforme lo entendemos y aplicamos en el presente escrito. Tal es el punto de vista, desde el que contemplamos el desenvolvimiento de la filosofía, retrospectivamente hasta llegar al primer germen del pensamiento del mundo, prospectivamente hasta llegar al término último del desarrollo del mismo.

Tratando de apurar más a fondo ese pensamiento, arribamos a la necesidad de una *experiencia pura*; y tratando de apurar más a fondo el contenido de este último concepto, a la de una *crítica de la experiencia pura*. Ésta se impone con tanto mayor motivo, cuanto que las ciencias naturales han pretendido siempre —si bien no siem-

pre lo han expresado claramente— que su experiencia se tuviese por *pura*.

Fuera de esta relación con la experiencia de las ciencias naturales se sospechará seguramente en las palabras “Crítica de la experiencia pura”—puestas como subtítulo del presente escrito—otra con la “Crítica de la razón pura”; una relación por contraste, naturalmente. No negaremos que al poner ese subtítulo nos ha guiado el propósito de hacer resaltar la diferencia entre nuestro punto de vista y el kantiano. Como ambos son contrarios, nos pareció conveniente insinuar la contrariedad desde el título mismo, a fin de que quedase claramente caracterizado el nuestro, y pudiésemos entendernos más fácilmente con los que profesan una tendencia diferente de la nuestra; lo cual éstos no dejarían de agradecer.

Indicar en breves términos en este escrito en qué se funda esa contrariedad, nos pareció inapropiado; y por otra parte, no era éste el lugar para una explicación larga. Un análisis prolijo de las relaciones de mi punto de vista con el de Kant, tal como han llegado a elaborarse más tarde, y del problema epistemológico en general, tal como ha sido planteado en la historia de la filosofía, así

como —para que nada falte— de las doctrinas del ser y de la evolución de la filosofía postkantiana y de las ciencias naturales: todas estas confrontaciones y cotejos, por instructivos y sugerentes que sean, deben ser dejados para un trabajo posterior, más amplio. Trabajo que habrá de ocuparse particularmente de los problemas de la autoconciencia, del espacio y del tiempo. (Sobre la manera cómo se encararán todos estos problemas, el lector sagaz ha de encontrar indicaciones suficientes en el presente escrito.) En esta primera introducción, o *prolegómenos* a ese debate de opiniones de todos los países y de todos los tiempos que se llama “ciencia”, hemos querido limitar la materia, en extremo rica en sugerencias, a las ideas principales, y al mismo tiempo exponer éstas en forma que satisficiesen lo más ampliamente posible las exigencias que dimanaban del principio mismo objeto de estudio. Por eso nos hemos abstenido de toda polémica, aún de aquella que parecía surgir espontáneamente; por más que con este agregado —dilatable a placer—, y exornando el escrito de citas eruditas —tan del gusto de muchos—, hubiéramos podido convertir este modesto cuadernillo en un volumen presentable e im-

nente. Además, hemos meditado concienzudamente, a fin de que aquello que podía explicarse en una breve nota, o ser omitido por completo, no entrase en el cuerpo del escrito, siempre que no fuese absolutamente necesario y no tuviese relación directa con él, aunque aportase nuevas razones y pruebas. Con todo eso, como al mismo tiempo deseábamos que el escrito llegara a un círculo numeroso y variado de lectores —por tanto, de las tendencias más dispares— hemos entrado de vez en cuando en desarrollos que a ciertos lectores les parecerán prolijos o fuera de propósito. Por el mismo motivo hemos empleado, tanto en la introducción como en el resto del escrito, aquellos conceptos y términos que, por ser los más corrientes y conocidos, permitiesen orientarse con relativa facilidad en la concepción expuesta.

Lo que nos ha hecho desear un círculo numeroso de lectores y de tendencias dispares, ha sido la viva necesidad que sentíamos de obtener una crítica lo más amplia posible, complementando los unos con los otros los diversos juicios críticos que esperábamos se nos formularan. Una concepción como la aquí expuesta, que considera todo pensa-

miento individual, por tanto también el del autor, más como cosa extraña que como propia, estando como está determinado, a sus ojos, por el desenvolvimiento del pensamiento general; una concepción á la cual no se le ocultan cuántos prejuicios subjetivo -antropomórficos dificultan y perturban el desenvolvimiento del resto que queda de pensamiento individual aparentemente libre: una concepción así tiene pocos motivos para temer una crítica justa, cuyos intereses sean puramente teóricos. Antes bien, está dispuesta a *aprender* algo de esa crítica, sobre todo de la del adversario. Pues no ignora que en el campo del pensamiento, en el cual no caben los ejemplos ni el experimento, es donde más se necesita del contraste de las opiniones para elevarse al ápice de toda autocrítica y de toda autocultura: a llegar a adquirir plena conciencia de hasta dónde nuestras ideas eran hijas del puro conocimiento, y hasta dónde lo eran de la voluntad.

PARTE INTRODUCTIVA

A
LA RAIZ DE LA FILOSOFIA

I

1. Sea cual fuere la forma cómo concibamos el alma y sus relaciones con el cuerpo, en todo caso debemos admitir que la misma se ajusta en su actividad a un principio de economía, análogo a aquel que —desde hace mucho tiempo ya— no vacilamos en admitir para el cuerpo, considerándolo como un hecho de experiencia. Cabrá abrigar dudas sobre la índole del principio de economía de la organización espiritual: sobre si descansa —parcial o totalmente— en las condiciones económicas del organismo corpóreo, o bien en otras especiales, imanentes al alma; pero sobre la existencia misma de ese principio no cabe abrigarlas. La actividad del alma es de importancia tan grande para la conservación del indi-

viduo, que es imposible imaginar que no satisfaga en alto grado los requisitos de una organización económica.

2. Estos requisitos son dos. Una organización económica, no sólo ha de realizar la tarea que le es propia, sino que ha de realizarla con el menor gasto de energía o los medios más reducidos —relativamente— que sea posible en las diversas circunstancias. La tarea que realice será tanto más económica cuanto menos energía se haya desperdiciado sin provecho al realizarla: por consiguiente, cuanto más energía se haya ahorrado para otras ocasiones. La energía con que la realice habrá sido empleada tanto más económicamente, cuanto mayor sea el resultado obtenido.

3. El alma ejerce, por medio de la reflexión, un influjo decisivo sobre el cuerpo. Gracias a él logra coordinar la serie de movimientos que le son propios, y sin los cuales no podría subsistir, ahorrando, al ejecutarlos, el máximo de energía. Pero nosotros prescindiremos aquí de tal influjo. Aquí sólo consideraremos del alma la función teórica del pensar, a fin de ver si se da en éste una tendencia a ahorrar energías.

El primer problema que se plantea naturalmen-

te en este asunto es, en qué consiste tal función y cómo la ejerce el alma en los diversos casos y con ayuda de las energías de que dispone. Para resolver este problema es menester empezar por sustituir el término general de pensar por el más estrictamente científico de: *apercibir*¹.

4. Vamos a encararnos, pues, con la *apercepción* teórica. Este proceso consiste en un recíproco compenetrarse de dos masas de representaciones, una precisa y otra relativamente vaga; siendo su objeto que la segunda llegue a hacerse precisa y definida. La masa de representaciones que permite determinar el contenido de la masa vaga se llama *apercipiente*; la otra es la que ha de ser *apercibida*. Así —para citar el ejemplo de Steinthal²—, cuando subsumimos un zoófito desconocido bajo el concepto de “animal” aquél es la representación que ha de ser *apercibida*; el concep-

¹ Para el conocimiento más a fondo del proceso *aperceptivo* remito al lector a la excelente exposición de H. Steinthal en su *Abriß der Sprachwissenschaft* (Berlín, 1871, parte I, p. 166, y ss.). Voy a reproducir un breve pasaje de dicha obra: “Todo acto de conocimiento o de reconocimiento es una *apercepción*... *Apercibir* es tanto crear por primera vez una intuición o un concepto, o concebir un pensamiento, como repetir o recordar los mismos una vez creados o concebidos. Por consiguiente, toda nuestra vida teórica consiste en *apercepciones*.”

² En la obra citada en la nota 1, p. 211 y s.

to de animal es la representación *apercipiente*, la cual determina la primera, dándole el siguiente contenido representativo: un organismo sensible y que se alimenta de cierta manera.

5. La tarea teórica del alma consiste, por lo tanto, en determinar *aperceptivamente* las representaciones de las cuales adquiere conciencia, sea por percepción directa, o bien reproduciendo restos de otras anteriores y que ha logrado convertir en medios determinativos. Esta tarea de determinar una representación por otras que le asignamos al alma está ligada —lo mismo que cada representación singular— a múltiples condiciones psicológicas y fisiológicas, y exige el empleo de una cantidad de energía precisa, si bien no expresable numéricamente. (Es de advertir que el término de energía lo empleamos aquí principalmente en su sentido fisiológico. Las diversas sensaciones que se relacionan con la mayor o menor plenitud, o bien mengua, de nuestras energías: las de fortaleza o debilidad, descanso o fatiga, alivio o agotamiento, las consideramos nada más que como fenómenos psíquicos concomitantes).

6. Si la energía de que dispone el alma para determinar *aperceptivamente* sus representacio-

nes fuera infinita, podría serle indiferente la cantidad que se desperdiciase de ella: a lo sumo podría preocuparle la pérdida de tiempo que esto entrañara. Pero como esta energía es finita, hemos de suponer con justa razón que el alma se esforzará en llevar a cabo los procesos *aperceptivos* en la forma más económica posible, esto es, tratando de conseguir el máximo resultado con el menor gasto relativo de energía.

II

7. Antes de pasar a estudiar lo dicho en detalle, quisiera decir algunas palabras sobre las reacciones —de índole desagradable— con que el alma parece expresar su repugnancia a desperdiciar energías sin provecho.

Así, por ejemplo, experimentamos una sensación desagradable cuando en una conferencia o una disertación las ideas no se siguen de acuerdo con el íntimo enlace que debería ligarlas; pues cada vez que se rompe el hilo del discurso, o el que *apercibe* se ve obligado a echar bruscamente por una nueva vía, el mismo ha de suprimir en sí un grupo de representaciones en estado naciente y a evocar otro,

que hasta entonces permaneciera en estado quiescente. Este excesivo trabajo que se ve obligada a realizar el alma, carece de objeto; como que en un momento posterior el hilo interrumpido del discurso es retomado: ordenado en forma más adecuada el material de éste, hubiera podido evitarse; el fin propuesto hubiera podido ser alcanzado con medios más reducidos .

8. Provoca igualmente en nosotros una reacción desagradable la presencia de una contradicción en nuestro pensamiento. El desperdicio de energías consiste en este caso en los esfuerzos que hacemos por desechar una de las ideas contradictorias, por salvar la contradicción mediante una tercera idea que armonice a las dos. Esa necesidad de salvar las contradicciones es una prueba más de la tendencia del alma a ahorrar energías: puesto que en estos casos dos representaciones diferentes —y que exigen para ser *apercibidas* dos

‘ Las matemáticas exigen algo más que una conveniente ordenación del material: sus demostraciones han de ser “elegantes”. Para pasar de una a otra parte de las mismas, el matemático no sólo debe apoyarse en un número mínimo de proposiciones, sino que debe elegir las que sean apropiadas para el objeto que persigue. Exigencias análogas aparecen también en otras ciencias, conforme mostraremos más adelante.

masas diferentes de representaciones— han de ser reducidas a una sola.

9. Citemos finalmente un ejemplo en el cual el sentimiento de desagrado que acompaña al gasto innecesario de energías puede resultar —bajo ciertas circunstancias— más intenso aún que un fuerte dolor psíquico determinado por causas objetivas¹. Es lo que ocurre cuando estamos esperando alguna infausta nueva. En esos casos la triste certidumbre se nos aparece como preferible a la incertidumbre que lentamente nos va consumiendo. En tal estado de incertidumbre, una representación —la de la nueva que estamos esperando— vaga incansable, por así decirlo, entre

¹ Ni es necesario que el alma concentre de hecho sus energías en un punto y engendre una *apercepción* de contornos precisos para que experimentemos dicho sentimiento de agrado: con pensar solamente que el alma puede hacerlo, experimentamos un sentimiento de ese estilo. (Por el contrario, basta que pensemos en la eventual dispersión de las energías del alma para que experimentemos un sentimiento de desagrado). Hijo de la misma tendencia del alma a concentrar sus energías y ahorrarlas en lo posible, es el vehemente afán de aquélla por llegar a establecer juicios universales y necesarios, el cual ha desempeñado un papel capital en la historia de la filosofía. En qué sentido resultan económicos los juicios necesarios, se ve sin dificultad por lo que hemos observado en el texto. Por lo que expondremos más adelante en el curso de esta obra, se verá en qué sentido lo resultan los universales.

dos *apercepciones* opuestas: una afirmativa y otra negativa; y como ninguna de las dos logra realizarse por completo, el alma no tiene un punto firme en que concentrar sus energías, de donde resulta que gasta inútilmente el caudal entero de las mismas que ha llegado a producir y de que momentáneamente dispone. Y lo mismo que ocurre cuando estamos en la incertidumbre, ocurre —con ligeras modificaciones— cuando dudamos, o cuando no alcanzamos perfecta claridad en nuestras ideas.

10. Los ejemplos aducidos bastarán para aclarar el interés sentimental —digámoslo así— que tiene el alma en que se gaste lo menos energía posible. En cuanto al hecho de que el sentimiento de agrado producido por el desperdicio de energías sea generalmente más intenso que el de agrado producido por el ahorro de la misma, débese a la misma causa por la cual sentimos más vivamente el placer del normal funcionamiento de los órganos que los peligros que acarrearán sus trastornos.

En lo que sigue consideraremos cómo rige el principio del menor gasto de energía dentro de la vida misma de las representaciones.

III

11 Un ingenioso escritor de nuestros días opina que la humanidad gasta una suma extraordinaria de energía en el trabajo intelectual, siendo en su sentir la causa de ello la tendencia del pensamiento del hombre civilizado a la sistematización¹. Tal tendencia sería, pues, infructífera. Claro que al pronunciar este juicio peyorativo sobre la misma, el autor se coloca en un punto de vista diferente del punto de vista psicológico (o fisiológico), desde el cual es menester encarar todos los productos psíquicos. Su criterio, en efecto, no es otro que la desproporción entre la suma enorme de energía empleada y el escaso número de conocimientos verdaderos obtenidos.

12. Si se encara dicha tendencia desde el último punto de vista citado, échase de ver precisamente lo contrario. Todo sistema —por el mero hecho de serlo— entraña un ahorro de energías. Al sistematizarse, las masas de representaciones

¹ Ludwig Noiré, *Die Welt als Entwicklung des Geistes. Bausteine zu einer monistischen Weltanschauung*, Leipzig, 1874. p. 4 y s.

se organizan: un complejo particularmente importante de ellas viene a situarse en el centro de la conciencia, y en torno de esa representación central se agrupan, articulándose las unas con las otras en forma *sui generis*, las demás. Ordenando así todas las representaciones en las cuales se concentra su interés teórico, adquiere el individuo una conciencia más clara de la provisión de las mismas de que dispone, y se orienta más fácilmente entre ellas; y sobre todo, queda en estado de resolver unitariamente los problemas especiales que le planteen las representaciones nuevas: para *apercebir* éstas puede valerse, en efecto, de un solo grupo de representaciones, el cual le cuesta cada vez menos reproducir gracias al frecuente empleo que de él hace. Además, todo problema nuevo de dicha índole se acomoda fácilmente en un grupo de problemas afines, recibiendo en él en seguida una solución *aperceptiva* merced a las relaciones en que se halla ese grupo con la representación central.

13. Finalmente, el sistema nos proporciona una doble utilidad y ventaja. Su perfección —real o supuesta— nos permite afrontar tranquilamente los problemas especiales que surjan. Su carácter

cerrado —real o supuesto— nos inspira un sentimiento de seguridad, pues toda consecuencia que saquemos de la representación central que le sirve de fundamento, obrando retrocesivamente sobre ésta, no hará sino afianzarla. Todo está en conexión con todo. Todo se soporta y se sostiene recíprocamente.

Los fenómenos recién descritos entrañan todos un ahorro de energías.

IV

14. Más claramente aún cabe observar la tendencia del alma a ahorrar energías en una clase de *apercepciones* que llegan a convertirse en patrimonio suyo por un proceso especial, común a ella y al organismo corpóreo. Merced a las mismas, podemos prescindir enteramente en los conceptos que empleamos de todo lo que pueda ser particular y privativo de ellos, y considerarlos tan sólo como medios operativos generales del alma, como lo son los sentimientos, las voliciones y los movimientos de ésta. Tales *apercepciones* eminentemente fisiológicas —como las llamaría yo— nos permiten contestar sencillamente a la pregunta,

de por qué el alma elige tal representación a tal otra que, considerada en sí misma, hubiera podido prestar los mismos servicios, y acaso con más eficiencia: el alma elige tal representación entre todas las posibles por la misma razón por la cual prefiere tal acto volitivo y tal movimiento: por *hábito*.

15. Nadie ignora el frecuente uso que hacemos de las *apercepciones* habituales. Para juzgar de las cosas y de las situaciones de la vida, echamos mano de las ideas que nos han inculcado nuestros maestros, de las corrientes entre los que desempeñan la misma profesión u ocupan la misma posición social que nosotros, de aquellas en las cuales estriba nuestro particular punto de vista ideológico; y echamos mano de ellas, porque estamos habituados a *apercibir* con su ayuda, y el hábito entraña un ahorro de energías. Si propendemos a emitir sobre las cosas —nuevas o antiguas— juicios ya emitidos en otras ocasiones, si reaccionamos tan a menudo por un hábito contraído, es porque nuestra alma tiene la tendencia a realizar las tareas que le son impuestas con el menor gasto de energía. Las reacciones habitua-

les son las más fáciles: de ahí la preferencia del alma por ellas.

16. La eficacia del hábito para ahorrar energías ya ha sido reconocida por J. Fr. Fries, sobre el cual con justo motivo ha llamado la atención en tiempos recientes a A. Horwicz. Fries ¹ distingue el hábito pasivo del activo. Por el primero, llega a debilitarse la impresión que causan sobre el espíritu y el cuerpo las excitaciones exteriores; por el segundo, hácese más fácil la realización de las actividades corporales y espirituales ². Vese en seguida que lo que tiene de útil el primero —el hábito pasivo—, es que contribuye a emancipar al alma de los influjos exteriores. Por lo que toca a la utilidad del hábito activo, aquí está, certeramente caracterizada por Fries. (p. 167 y s.): “La acción interna del hábito trae siempre como efecto que se modifiquen las relaciones entre la reflexión y la asociación de ideas, las que me-

¹ J. Fr. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 2 ed., Heidelberg, 1878, t. I, p. 167.

² Como ejemplo del hábito pasivo podría citarse el hecho de que a la larga acabamos por no sentir un determinado grado de temperatura que en un principio nos resultaba molesto. Ejemplo de hábito activo son todos los movimientos corporales que aprendemos a fuerza de ejercicio, o los conocimientos que adquirimos por medio del estudio asiduo.

dian entre el pensamiento lógico y el fundado en la memoria... El hábito obra siempre en este caso en el sentido de relegar a segundo término al entendimiento libremente activo en favor de la asociación de ideas... Todo ejercicio, todo aprendizaje, es dirigido por la asociación de ideas conforme a los fines fijados por el entendimiento; debido a ello la actividad inmediata de este último va poco a poco desapareciendo... Otro efecto evidente de la acción interna del hábito es que determinadas actividades se nos vuelven mecánicas; de suerte que no necesitamos de estímulos exteriores para ejercerlas, ni debemos ponernos a pensar en cada caso sobre lo que hemos de hacer, sino que todo nos sale sin esfuerzo, por así decirlo”.

17. O para expresarnos en un lenguaje más de acuerdo con la psicología moderna: 1º En la *apercepción* habitual no intervienen más representaciones que las necesarias; 2º Las masas de representaciones apropiadas son aprehendidas de inmediato, sin necesidad de tener que buscarlas por medio de la reflexión (por medio de otras *apercepciones*, que hagan las veces de intermedias); 3º y último. Las masas de representacio-

nes *apercipientes* así limitadas y constituídas no llegan a ser conocidas en todas partes por la conciencia (esto último cabe observarlo sobre todo cuando ejecutamos algún movimiento complicado, pero habitual). La conciencia, no sólo trata de gastar lo menos energía posible, sino de reducir a un mínimo la intensidad de la que gasta. Sobre los puntos primero y tercero habremos de volver más adelante.

18. El hábito constituye, pues, un ejemplo de la tendencia del alma a ahorrar energías. Para que se vea esto con más claridad aún, consideremos lo contrario de lo habitual: lo inhabitual. Apenas habrá persona en quien el sólo pensar en lo inhabitual no provoque un sentimiento de desagrado, siquiera sea levísimo: por lo menos no podrá menos de experimentar tal sentimiento cuando las circunstancias reales lo fuercen a fijar su pensamiento en él. Y ello por la sencilla razón, de que el pensar en lo inhabitual implica un pensar inhabitual. El alma siente manifiestamente temor y repugnancia a lo inhabitual, a tener que pensar algo nuevo junto a lo antiguo; a acoger una idea diferente de las que constituyen el acervo de las ideas adquiridas, íntimamente ligadas las

unas a las otras; idea en la cual, sin embargo, las circunstancias nos fuerzan a pensar; refiérase la misma a un descubrimiento flamante, haya surgido inopinadamente en el curso de una conversación, o constituya el tema de un nuevo libro. Tal pensamiento, tal idea, nos resultan “molestos”, y reaccionamos contra ellos con un sentimiento de desagrado, como lo hacemos cuando tenemos que gastar nuestras energías inútilmente (ver párrafo 7).

19. De la misma manera que el sentimiento de desagrado que acabamos de mencionar traduce la tendencia del alma a ahorrar energías por su aspecto pasivo, el esfuerzo por hacer inocua la idea molesta, la traduce por su aspecto activo. En la elección de los medios para lograr este objeto el alma se sujeta, como en otros casos, al principio del menor gasto de energía.

En apariencia, el único procedimiento de que podría valerse el alma para desembarazarse de la idea molesta, es esforzarse por no seguir pensando en ella, tratar de olvidarla. Procedimiento poco eficaz por cierto, por cuanto el esfuerzo por olvidar una cosa —sea voluntario o involuntario— no alcanza sino lentamente su objeto. Además, no

lo alcanza de un modo definitivo. Cualquier recuerdo nuevo que surja en el alma, puede obligarla a ésta a recomenzar su labor. Siendo así, el procedimiento del olvido sólo satisfaría el principio de economía bajo determinadas circunstancias, y cuando no cupiese aplicar otro para desembarazarse de la idea molesta. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se nos muere una persona querida. Verdad es que la idea de que se trata de desembarazarse en este caso no es de índole teórica.

20. De hecho, empero, el alma dispone en el campo del pensar teórico de otro procedimiento para reducir el gasto excesivo de energía que le impone la idea inusual a la medida habitual, por lo menos aproximadamente y hasta dónde ello sea posible. El alma acoge, sí, la idea que se le ofrece, pero transforma lo que tiene de inusual en habitual. En otras palabras: con ayuda de oportunas asociaciones, reduce lo nuevo en ella a lo antiguo, lo extraño a lo familiar, lo desconocido a lo conocido, lo incomprensible a lo que, por haber ya sido comprendido, ha entrado a formar parte de nuestro patrimonio espiritual. Procediendo así —pensando las ideas nuevas e inhabi-

tuales con las ideas antiguas y habituales—, el alma se exime de tener que gastar una cantidad considerable de energías; más aún: dado que con sus medios habituales lleva a cabo una suma de trabajo mayor, viene a satisfacer en un grado más alto que de costumbre al principio del menor gasto de energía⁴. Por eso, en el campo del pensar teórico, sólo cuando no logra reducir lo desconocido a lo conocido, lo no comprendido a lo comprendido, cuando no tiene otro remedio, echa mano el alma del procedimiento —de resultados dudosos, pero único, como decimos, que le queda— de tratar de olvidar la nueva idea, o de hacer como que la ignora.

21. Hemos hallado, pues, la raíz del proceso *aperceptivo* —del cual habíamos partido para demostrar cómo el alma se sujeta en su actividad

⁴ Por las pocas explicaciones dadas en el texto se comprende fácilmente que no siempre el alma podrá realizar con los medios habituales la mayor suma de trabajo requerida por las *apercepciones* mencionadas. En muchos casos, al aparecer las mismas por primera vez, el alma tiene que hacer un esfuerzo superior al habitual; si bien al repetirse su aparición puede reducir paulatinamente —en circunstancias muy favorables reduce de inmediato— el gasto de energías a la medida habitual. Gracias a este ejercicio el alma llega a adquirir una ventaja permanente: una mayor capacidad para el trabajo perceptivo, que no pierde ya más.

teórica a un principio de economía— en el principio mismo del menor gasto de energía. La tendencia del alma a *apercibir* no es nada más que la tendencia del alma a ahorrar energías.

V

22. Si es cierto —como debemos reconocerlo— que la raíz de la *apercepción* teórica está en el principio del menor gasto de energía, hemos de esperar que también en la *economía* de las masas *aperceptivas* se descubran huellas del influjo de dicho principio, no siendo dudoso en cuál sentido deban buscarse las mismas. El mentado influjo ha de ejercerse en el sentido de limitar la masa *aperceptiva* a aquellas representaciones que basten para la *apercepción*. La tendencia del alma a limitar a un mínimo relativo el número de representaciones que debe reproducir a fin de que se realice una *apercepción*, pónesenos de manifiesto —tengamos de ello conciencia científica más o menos clara— en la necesidad de unidad y en el imperioso anhelo que experimentamos de evitar todo lo superfluo. Aquella necesidad nace de la aversión a hacer de dos maneras lo que puede

ser hecho de una; este imperioso anhelo, de la repugnancia a valernos de medios que no sirvan para alcanzar el fin determinado que nos proponemos.

23. En forma más instintiva aun hácese valer dicha tendencia a limitar a un mínimo las masas *aperceptivas* en los casos en los cuales el alma, para expresar con más exactitud sus representaciones, recurre sin querer al lenguaje. Cuanto más defectuosamente limite y diferencie la palabra que empleemos las masas de representaciones, tanto más representaciones indebidas evocará en quien la oiga. La necesidad de ahorrar sus energías —coincidente aquí con la necesidad de comprender rápida y fácilmente— impulsa entonces al alma a excogitar medios que le permitan reducir las masas de representaciones evocadas por las palabras a aquellas representaciones que sean estrictamente necesarias para la *apercepción* deseada. Históricamente tales medios reductivos se han desenvuelto en doble sentido. Por una parte, en efecto, la palabra no deja de seguir evocando en quienes la oyen una multitud de representaciones. Pero esta multitud viene a quedar circumscripta en cada caso dentro de límites

precisos por un segundo grupo de representaciones ligado al primero mediante un segundo sonido, que se agrega al correspondiente a dicho primer grupo. Este proceso de paulatina determinación de las raíces primitivas resulta tanto más eficiente, cuanto más alto es el grado de desenvolvimiento alcanzado por la lengua en que se efectúa. Pero este punto no nos corresponde estudiarlo aquí. Con todo eso, deseamos dar una idea general de cómo se efectúa el proceso que acabamos de mencionar. Nada nos parece más apropiado para el efecto que el siguiente pasaje de un pequeño escrito de Schleicher ¹:

“El punto de partida de todas las lenguas han sido sonidos significativos, imágenes fonéticas correspondientes a intuiciones, ideas, y conceptos, que servían para todo, queremos decir, podían desempeñar cualquiera de los oficios gramaticales, sin que existiese para cada una de estos últimos una expresión fonética, un órgano, por así decirlo, particular. En este estadio primitivísimo de la vida de las lenguas no hay, pues, ni verbos ni sustantivos, ni conjugación, ni declinación, etc., fo-

¹ Aug. Schleicher, *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*. 2ª edic. Weimar, 1873, p. 24 y ss.

néticamente distintos. Tratemos de aclararnos esto a la luz de un ejemplo por lo menos. La forma más antigua de las palabras que ahora suenan en alemán: *That* (hecho sustantivo), *gethan* (hecho, participio pasivo del verbo hacer), *thue* (hago), *Thater* (hacedor), *thätig* (activo), era al tiempo de originarse la primitiva lengua indogermánica, *dha*; pues este *dha* (que significa poner, hacer; indio antiguo *dha*, bactriano antiguo *da*, griego $\delta\epsilon$, lituano y eslavo *de*, gótico *da*, alto alemán *ta*) resulta ser la raíz común de todas aquellas palabras... En un estadio algo posterior del desenvolvimiento del indogermano, para expresar ciertas relaciones, se repetían las mismas raíces —que desempeñaban aun entonces oficio de palabras— un par de veces, se agregaba a cada una de ellas otra palabra, otra raíz. Para indicar la primera persona del presente, p. ej., decíase: *dha dha ma*, raíces de que en el curso posterior de la vida de la lengua, el fusionarse los diversos elementos en un todo y adquirir aquéllas la capacidad de modificarse, se originó la palabra *dadhami* (indio antiguo, *dadhâmi*; bactriano antiguo, *dadhâmi*; griego, $\tau\epsilon\theta\gamma\mu$; alto alemán antiguo, *tô:n*, *tuom* en vez de *tetômi*; alto alemán moderno

thue). En aquel antiquísimo *dha* ya estaban implícitas las diversas relaciones gramaticales, las verbales y nominales junto con sus modificaciones, pero no se habían distinguido todavía las unas de las otras, ni desenvuelto; como cabe observarlo aun hoy en las lenguas que se han detenido en un estadio simple de desenvolvimiento”.

24. El otro sentido en el cual efectúa la determinación de las palabras, es el siguiente. La masa *aperceptiva*, que en un principio es una e indivisa, llega, en el curso del desenvolvimiento del lenguaje, a dividirse, asociándose cada una de sus partes a una palabra distinta: a cada una de éstas viene así a corresponderle una masa *aperceptiva* distinta y de límites precisos. L. Geiger, quien cita como ejemplos históricos, entre otros, *der* y *die See* (el lago y el mar), *Bett* y *Bcet* (cama y cuadro de huerto o jardín), nota con razón que la tendencia a crear nuevas acepciones sigue obrando aun hoy ¹.

25. Por lo dicho se explica también, en pequeña parte al menos, por qué el lenguaje es un instru-

¹ Lazarus Geiger, *Ursprung der Sprache*, Stuttgart, 1890, p. 55 y ss.; *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, t. I. Stuttgart, 1868, p. 223 y ss.

mento tan extraordinario, útil y de tanta eficacia para ahorrar energías. En el párrafo siguiente se aducirá otra prueba de dicha eficacia. Obedeciendo al principio del menor gasto de energías, nosotros nos hemos apropiado del lenguaje de un modo que ya no podrá dejar de pertenecernos. Y él mismo se sigue desenvolviendo en consonancia con este principio ¹.

¹ El seguir en detalle cómo el principio del menor gasto de energía rige el origen y desenvolvimiento del lenguaje, se sale casi por entero de nuestro tema, puesto que el lenguaje está en la linde de los campos psicológico y fisiológico, siendo los cambios fonéticos, p. ej., —en los cuales la tendencia a ahorrar energías se manifiesta de un modo relevante— de orden puramente fisiológico. Claro que eso no quita que en el desenvolvimiento de las diversas lenguas se den abundantísimos fenómenos puramente psicológicos, los cuales podrían servir para confirmar la eficacia de nuestro principio. Sería de desear que los filólogos encarasen alguna vez las lenguas también desde este último punto de vista. Dos de tales ejemplos confirmatorios pueden leerse en la obra de L. Geiger citada en la nota anterior, *Ursprung und Entwicklung*, etc.), t. I. p. 381 y s. y p. 369 y ss. “Un nuevo, o más perfecto, elemento de pensamiento nacido en un punto privilegiado de la tierra tiene un poder tan irresistible o tan contagioso como un gran invento técnico, no siendo su aptitud de transmisión y difusión inferior a la de las armas de fuego o la escritura alfabética. La insignificante partícula semítica *va* ha ido mucho más allá de los límites de su patria, penetrando, p. ej., en el persa, el afgano, el turco. Entre los persas no tardó en desplazar la partícula pospositiva *ca*, usada en los libros del Zendavesta, la cual (contrariamente a *und*, *et*, *μδι*, *uta*, etc.) pertenecía a la lengua indogermánica primitiva, pero era un medio menos perfecto para enlazar dos ideas que la partícula semítica, la cual, como nuestro *und*, se coloca simplemente

VI

26. Examinemos ahora someramente las *apercpciones* teóricas por lo tocante a los resultados que *producen*. Todas ellas nacen de la necesidad

entre las dos... Los sirios empezaron, bajo el influjo griego, a hacer esfuerzos por zafarse de esta simplicidad simétrica del estilo semítico, acogiendo el *pero* por positivo que faltaba a su tronco idiomático —y hasta la característica doble partícula griega *μὲν δὲ*, en la forma *man-den*— en medio de sus cláusulas completamente semíticas. Los pueblos se aprovechan, pues, mutuamente de sus excelencias y cualidades idiomáticas, aun cuando éstas sean de naturaleza completamente interna, lógica. Para volver a los números, el sistema decimal desplaza —a no dudarlo, gracias a que se adapta mejor al ámbito natural de nuestra intuición— a los otros, sobre todo al vigesimal, dondequiera entran en contacto''.

El segundo ejemplo o grupo de ejemplos lo hallamos en las siguientes consideraciones sobre el dual:

“Un monumento todavía más interesante de un período gramatical es el dual. Cabe comprobar que ha existido en muchas lenguas de diferente tronco, pero en casi todas ellas ya ha desaparecido, o está en vías de desaparecer... Esta común tendencia de muchas lenguas a desterrar el dual, limitando su uso a las parejas de seres vivos y acabando por reducirlo a la determinación —que ya nadie entiende— de los números doscientos, dos mil, o simplemente dos, es bien comprensible. ¿Con qué objeto designar *dos hombres* con el caso *ἄνδρες*, siendo así que para tres, cuatro o cinco hombres nos valemos de los números? ¿Con qué objeto darle otra forma al verbo cuando la acción es realizada por dos hombres, y no por tres? Todas las bellezas que se ha acertado a encontrarle a este modo de expresión caen fuera del objetivo perseguido por el lenguaje. El dual es una fase previa del plural, es una tentativa del espíritu para apoderarse del concepto de pluralidad, de ninguna manera

de aligerar el pensamiento; pero de dos representaciones que aligeren por igual el pensamiento y entrañen el mismo gasto de energía, satisfará más al principio de economía aquella que, además de aligerarlo, produzca los mayores resultados.

un rasgo primoroso sorprendido en la naturaleza misma, y destinado a establecer distingos sutiles. Después que hubo sido creada la pluralidad, después que, finalmente, hubo sido creado el número, perdió su razón de ser; se va extinguiendo, y sólo se mantiene aquí y allí como un órgano desmedrado. Que así ha sucedido, creo poder demostrarlo a la luz de las lenguas semíticas... Por tanto, según todas las probabilidades, la pluralidad sólo se desenvolvió y halló su forma de expresión gramatical sobre la base de la dualidad; el dos —conforme se ha observado— es la primera intuición que tienen del número los pueblos incapaces de contar... No por eso, empero, hemos de suponer que al principio de este proceso se da una conciencia de los números, ni siquiera la del número dos. La diferencia entre el dos y el tres sólo llegó a percibirse cuando se separaron las formas gramaticales. Con ello el lenguaje echó por un camino que, de haber sido continuado, hubiera conducido a expresar la serie de los números mediante flexiones diferentes del sustantivo. Pero nació el número dos. El número dos asestó un golpe mortal al dual, así como la preposición se lo asestó a la declinación basada en desinencias diferentes, y el verbo auxiliar, hasta cierto punto, a los tiempos y modos de los verbos. Formas gramaticales análogas fueron ahogadas en germen. El dual mismo, para salvarse, asumió en ciertas lenguas una función especial. Sólo gracias a ella pudo subsistir frente a los nuevos medios idiomáticos. Se limitó a expresar lo que es doble por naturaleza, lo que se da por parejas. Este significado primitivo del dual sólo puede encontrarse aún en el hebreo. El árabe —sin ir más lejos— no conoce este significado limitado del mismo. Y aún en el hebreo mismo duales como: dos días, dos años, dos ríos, dos campamentos, y algunos más por el estilo, muestran cómo se ha ido perdiendo dicho significado primitivo del dual''.

Eso lo hacen las *apercepciones* teóricas que posibilitan el comprender. Como la conciencia que ha alcanzado un alto grado de desenvolvimiento discierne cada vez más claramente cuándo ha gastado sus energías útilmente y cuándo inútilmente, reaccionando cada vez con mayor vehemencia con los correspondientes sentimientos de agrado o desagrado, hácese más y más poderoso y vivo en ella el anhelo de comprender. Lo poderoso de este anhelo revela la importancia que ha llegado a asumir en el pensar altamente desenvuelto el principio del menor gasto de energía, pues es en este principio donde tiene sus raíces el mismo, así como todo esfuerzo por *apercibir* teóricamente.

27. A fin de aclararnos mejor el papel de la *apercepción* teórica por la cual comprendemos las cosas, señalemos sus diferencias con respecto a la otra especie de *apercepción* teórica: aquella por la cual nos limitamos a reconocerlas. Ambas tienen por objeto transformar una representación desconocida en conocida, siendo el medio de que se valen para ello el de aprehender la primera mediante la segunda. Pero la representación aprehendiente o conocida puede ser de dos clases: una representación particular o un concepto general.

En el primer caso, la representación desconocida y que ha de ser aprehendida se asimila por entero a la representación aprehendiente; en cambio, en el segundo, se subordina relativamente a ella. En el primer caso, el alma no ilumina más de cerca ni enriquece el contenido de la representación desconocida: se limita a reconocerla; pero en el segundo caso —cuando determina lo particular mediante lo general— sí que lo hace. Por este motivo, por enriquecer como enriquece el contenido de las representaciones desconocidas —sin exigirle al alma un gasto excesivo de energía—, constituye la *apercepción* teórica comprensiva la actividad teórica fundamental de aquélla: su *apercepción* teórica por excelencia, por así decirlo.

28. Y no solamente su *apercepción* por excelencia. Constituye también su *apercepción* teórica preferente. Y es que el *apercibir* comprensivo satisface mejor que ningún otro el principio del menor gasto de energía. El concepto general, no sólo le permite al alma pensar la representación del objeto que se le ofrece sin tener que gastar esencialmente más energía que de costumbre, y hasta enriquecer su contenido; antes extiende su influjo a una serie de representaciones de índole

más o menos semejante a la del objeto. Al comprender, pasa al primer plano de la conciencia, no sólo el contenido entero del concepto con el cual comprendemos, sino también todos los objetos a que este contenido puede referirse. Así en el ejemplo que tomábamos de Steinthal¹ (párrafo

¹ Confieso que Steinthal —quien llama a las dos *apercepciones* en cuestión: la “identificante” y la subsumiente— no me convence cuando afirma (obra citada, p. 207 y ss., nota I) que hay otras *apercepciones* puramente *teóricas*. Algunas de las *apercepciones* que Steinthal engloba bajo el nombre de “armonizantes” son manifiestamente —si se atiende a su esencia— *apercepciones* identificantes y subsumientes (por ejemplo, los entimemas); otras pertenecen al número de las *apercepciones* que traducen alguna inclinación o sentimiento de nuestro ánimo; otras, finalmente, son asociaciones de representaciones dentro de complejos coherentes, dando lugar tan sólo en la esfera del conocimiento científico a *apercepciones* de marcado carácter subsumiente. Así el historiador, para comprender un suceso singular, lo sitúa dentro del complejo de las situaciones y sucesos con los cuales supone que aquél se halla enlazado causalmente. Así el filólogo, para interpretar el sentido de un pasaje oscuro busca en él las palabras —esto es, representaciones— que mejor armonicen con el resto del texto, quedando así en condiciones de penetrar en el pensamiento original del autor. Así el arqueólogo o paleontólogo, para determinar la forma y funciones del resto fósil de un organismo, empieza por reconstruir éste en su totalidad, como que sólo partiendo de las leyes estéticas o naturales que ligan esa parte al todo podrá conocer exactamente una y otras. Las *apercepciones* de que hacemos uso en este último caso son evidentemente subsumientes o identificantes. Por las primeras, englobamos el objeto problemático dentro del todo intuitivo, y llegamos a comprender las relaciones en que —como parte— se halla con respecto a él. Por las segundas, lo reconocemos como un objeto determinado, o el objeto que estamos buscando.

4), al pensar el concepto general “animal”, pensamos, no sólo en el contenido entero de este concepto, sino en todos los seres que recordamos que se parecen al que acabamos de comprender con él. Más aún: en las representaciones de objetos similares que llegaremos a tener en el futuro. “Cuando yo vuelva a ver un objeto por el estilo —nos decimos—, sabré lo que es”.

do. Que además de eso, tenga lugar en este caso una *apercepción* recíproca de las representaciones parciales coordinadas (apercibidas y enlazadas por las respectivas representaciones de enlace), me parece dudoso. Observaré por último, que también cuando pensamos un fenómeno como efecto de otro, efectuamos una subsunción, siendo el concepto subsumiente con cuya ayuda comprendemos en este caso el general de causalidad. Así, por ejemplo, efectuamos una subsunción bajo dicho concepto cuando para comprender cómo un bloque de hielo se halla en un lugar dado imaginamos que lo ha transportado allí un témpano de hielo.

La cuarta clase de *apercepciones* que cita Steinthal, y a las cuales da el nombre de “creadoras”, porque la *apercepción* tiene que empezar por ser creada en ellas, me parece que no son sino *apercepciones* de tanteo, las cuales preceden a la *apercepción* definitiva, siendo de naturaleza identificante o subsumiente.

Sirva la somera explicación anterior para justificar, o por lo menos disculpar, el que en el texto no me haya ocupado más que de las *apercepciones* identificantes y subsumientes, considerándolas como las únicas *apercepciones* teóricas. Y es que sólo ellas producen en nosotros el conocimiento. Todo “conocimiento”, en efecto, consiste en darse cuenta de una situación objetiva y en reducirla a algo ya conocido. Quizá en otra oportunidad nos detendremos a examinar las demás razones que cabe invocar en favor de nuestro proceder.

29. Esta extraordinaria riqueza de contenido y multiplicidad de la *apercepción* comprensiva resulta posible gracias a que el alma no piensa con la misma intensidad de conciencia todas las representaciones. Como la producción de conciencia no es ilimitada, sino que está limitada a cierta medida, el alma dispone de un solo medio para aumentar indefinidamente el número de sus representaciones, a saber: el de comunicarles una intensidad de conciencia cada vez menor. Con la misma cantidad de conciencia total pensará más representaciones, cuando piense las mismas con una menor intensidad de conciencia. Este ahorro de conciencia ya lo hemos encontrado en el hábito, habiendo reconocido en él una de las maneras cómo el alma satisface el principio del menor gasto de energía ¹.

¹ Otra observación sobre el lenguaje. Como se ha visto, el mismo, haciendo posible mediante la palabra el pensar por conceptos nos ayuda a ahorrar un gran caudal de energías. El lenguaje logra satisfacer en grado tan eminente el principio del menor gasto de energía gracias, en primer término, a que en lugar de la intuición singular determinada pone la serie entera e ilimitada de todas las intuiciones a ella análogas; y en segundo, a que no deja pasar al primer plano de la conciencia más que la representación de la palabra. (El conjunto de las intuiciones particulares representadas por la misma, si bien está presente en la conciencia, se reduce a vibrar al unísono con aquélla). Las represen-

En aquellos casos, pues, en que, como en el caso del pensar teórico, al alma le interese, no sólo tener representaciones determinadas, sino tenerlas en abundancia, se verá obligado éste, por imposición del principio de economía, a engendrar representaciones escasamente conscientes. Esto se verifica especialmente en el pensar conceptual. Aquí el principio lógico de que la comprensión de un concepto es inversamente proporcional a su extensión, se da la mano con el principio psicológico de que la intensidad de las representaciones es inversamente proporcional a su número ¹.

taciones vienen así a tener grados diversos de intensidad. Eso hace posible que en el pensar se sucedan las más variadas. Estas variadas representaciones que llenan por un momento el pensar obran sobre él como intuiciones por más que en realidad él no las intuya. Si tuviera que intuir las una por una, tendría que gastar una suma inestimable de energía y tiempo; gasto que, por lo demás, no le traería beneficios, y sí perjuicios; pues dejaría de poder abarcarlas y aprehenderlas en conjunto. Cfr. la obra de Steinthal citada en la nota 1, sobre todo p. 432 y ss.

El lenguaje participa en la diferenciación del contenido de las representaciones, manteniendo las diferencias que han llegado a establecerse por medio de nombres apropiados, y haciendo que adquiramos conciencia más clara de ellas; por lo cual prepara el terreno para nuevas diferenciaciones. Cfr. en el texto párrafo 97 y ss.

¹ No interesa a nuestro propósito entrar en un examen prolijo del principio lógico citado. Sobre la forma más exacta, matemática, como cabe enunciar el mismo, cfr. M. W. Drobisch, *Neue Darlegung der Logik*, 3ª ed. Leipzig, 1863, p. 30.

VII

30. Del mismo modo que hemos denominado al comprender la actividad teórica por autonoma-

Como en lo siguiente no nos vamos a ocupar más, al menos en forma exclusiva, del principio del menor gasto de energía, permítasenos algunas observaciones complementarias acerca de cómo rige este principio en algunos otros territorios situados fuera del estrecho en el cual nos obliga a moverse nuestro tema, pero que no ofrecen menor interés para el hombre.

Que el principio de que vamos tratando ha de tener también un significado *estético*, se comprende desde luego. Para captar el contenido de una obra de arte tenemos que reproducirla en nosotros, lo cual vale tanto como producirla en nuestra vida representativa. Siendo ésta la vía por la cual llega hasta nosotros la obra de arte, el cumplimiento, o respectivo quebrantamiento de dicho principio, ha de ser de un valor capital en estética. Si en la mencionada producción podemos proceder de acuerdo con el principio del menor gasto de energía —para ello la obra de arte ha de reunir ciertas cualidades—, experimentaremos placer; de lo contrario, displacer. (Se recordará, en efecto, que el alma experimenta— en forma más o menos pronunciada—, ya un sentimiento, ya el otro, según que proceda o no de acuerdo con el principio en cuestión).

En el campo del arte se observan las mismas apetencias y repugnancias que hemos observado en el pensar teórico, por más que ambos campos sean independientes entre sí. Allí como aquí domina el temor a lo contradictorio y superfluo; allí como aquí se siente la necesidad de abarcar en su totalidad las rasgos aislados, y de establecer una íntima coherencia entre ellos; allí como aquí se anhela que las *apercepciones* sean claras y seguras (no ofrezcan dudas); allí como aquí se advierte en los estadios superiores del desenvolvimiento una tendencia a dar estructura orgánica a los materiales con que se opera. También la tendencia a la uni-

sia del alma, así convendría reservar el nombre de “ciencia” en el sentido estricto de la palabra

dad —que se hace valer en el pensar teórico, conforme veremos en el curso ulterior de la obra— se hace valer en el arte, manifestándose por la necesidad de que los caracteres se mantengan fieles a sí mismos a lo largo de la obra, de que no haya en ella más que un plan, una acción, una idea. (En definitiva es esta idea, y no otra cosa, lo que ha de representar la obra de arte. Es ella lo que le confiere unidad; lo que nos permite *apercibirla* como todo).

Más claramente acaso que en el campo del pensar teórico se muestra en el arte cómo el alma procede de acuerdo con el menor gasto de energía al elegir los medios para alcanzar un fin determinado. En el arte, en efecto, exigimos que se empleen los medios más “simples”. Exigencia ésta que —si bien se mira— tiene principalmente un significado negativo: no han de emplearse otros medios que los que sirvan para el fin. Los medios pueden ser cualesquiera. En lo único que hay que fijarse es, al aplicarlos, en si son capaces de producir el fin propuesto; y al hacer juicio de ellos, si con su ayuda se ha alcanzado verdaderamente dicho fin. Incluso es lícito emplear los más excesivos y variados. Siempre que se alcance con ellos el fin propuesto, no se verá quebrantado en absoluto el principio del menor gasto de energía. Los medios se justifican plenamente desde el punto de vista estético, si el efecto alcanzado es estético. Está demás decir que la *apercepción* de los efectos estéticos varía generalmente con los diversos individuos. La capacidad de *apercepción* es en unos mayor que en otros, juzgando todos —desde el más capaz hasta el más negado— de conformidad a un criterio puramente personal.

También en el campo del pensar teórico la exigencia de que se apliquen los medios más reducidos no significa que haya de desenvolverse el menor número posible de representaciones, sino que para realizar una *apercepción* dada no se empleen más *apercepciones* que las necesarias. La vigencia del principio del menor gasto de energía en el pensamiento no significa que éste haya de proceder inconsideradamente, sino en forma económica.

a aquellas de entre ellas cuyo objeto es hacernos comprender los fenómenos que se dan en los di-

El *apercibir* conceptual satisface en grado eminente el principio del menor gasto de energía gracias a que —según se recordará— en contraste con el simple reconocer, con el mismo gasto de energía produce una suma de mayor trabajo representativo. Por eso constituye el pensar teórico propio del hombre, el que lo distingue especialmente. Lo que representa el arte son sobre todo sentimientos. Aun cuando desarrolle pensamientos (como, p. ej., en la poesía), los trata desde el punto de vista de su valor sentimental, y no de su contenido lógico. Eso no quita que haya de evitarse en él la contradicción lógica manifiesta, por la sencilla razón de que frente a ésta no podemos menos de reaccionar con determinados sentimientos de índole desagradable, los cuales son ajenos al sentir estético. Por lo que toca a los *medios* de que se vale el arte para representar los sentimientos, son: la palabra, los sonidos, los colores, las líneas y movimientos característicos. Estas cosas vienen a ser sus materiales.

De la misma manera que el concepto encierra en sí el conjunto entero de las intuiciones y conocimientos a él pertenecientes, así el elemento representativo del arte encierra en sí todos los sentimientos a él asociados. Otra analogía entre los campos lógico y estético. En el primero la palabra —en cuya virtud existen los conceptos —hace que las representaciones se diferencien de acuerdo a su mayor o menor intensidad de conciencia, permitiendo así que ésta se vea llena en cada unidad de tiempo de las representaciones más numerosas y variadas. Análogamente la representación artística suaviza las sensaciones, y con esto las intelectualiza, espiritualiza, transfigura; reuniéndolas al mismo tiempo en haces densos y variados, que producen sobre nosotros efectos embelesadores. Para hablar en términos psicológicos: sólo adquirimos plena conciencia de las representaciones importantes. Las sensaciones asociadas mentadas se reducen a vibrar armónicamente con ellas sin pasar nunca al primer plano de aquélla; y si dan lugar a emociones fuertes, no es por separado, sino sumándose unas a otras.

ferentes campos de la empiria, para diferenciarlas de aquellas que se reducen a inventariarlos y

Pero justamente porque las sensaciones singulares se reducen a vibrar armónicamente con dichas representaciones, hácese posible la mencionada infinita variedad de contenido y efectos de las últimas, sin que para ello la conciencia deba gastar excesivas energías. Por consiguiente, la reacción afectiva estética satisface del mismo modo, y obedeciendo a los mismos motivos, las exigencias más elevadas del principio del menor gasto de energía como la *apercepción* conceptual lógica.

Si se tiene en cuenta lo dicho, no parecerá demasiado atrevido el que expliquemos también por el principio del menor gasto de energía el valor estético de ciertas formas. El placer estético que nos causan ciertas líneas sinuosas o las proporciones de la sección áurea, p. ej., no estriba en el material que ha servido para las representaciones, sino en la manera como han sido ordenadas las unas con respecto a las otras las diversas partes de ellas. Por lo tanto, dicho sentimiento placentero sólo puede ser un fenómeno concomitante del *trabajo* que realiza el espectador en el acto de captar la representación, al relacionar las unas con las otras sus diversas partes. Por otro lado, la experiencia enseña que las formas y proporciones placenteras “armoniosas”, se hallan entre las demasiado simples o simétricas (las cuales resultan excesivamente escuetas y sobrias) y las demasiado complicadas (las cuales resultan confusas o “sobrecargadas”), o bien demasiado asimétricas (las cuales causan una impresión de angulosidad y extremo desajuste). Amén de los fenómenos de orden fisiológico que eventualmente puedan contribuir a suscitarlas, las variadas reacciones con que respondemos a las formas recién mentadas reconocen por causa principal el siguiente hecho, por lo demás ya señalado más arriba.

Sin duda que nuestra alma produce constantemente en estado de vigilia —de acuerdo con las condiciones de la vida orgánica— la energía necesaria para realizar las más diversas *apercepciones*. Sin embargo, por razones de economía, realiza todas ellas

describirlos. Claro que no se trata de entrar aquí en el análisis de las diferencias que median entre

con una suma fija de energía, que la educación (entendida ésta en su sentido más lato), la experiencia continuada, los hábitos contraídos por el organismo corporal, han acabado por acumular en su seno. Suma de energía que está siempre a su disposición, y que no tiene más que desplegar cuando el caso se presenta, sin necesidad de ponerse a buscar por vía reflexiva —digámoslo así— medios *aperceptivos* especiales con los cuales poder *apercebir* el nuevo objeto que se le presente. Es en virtud de esta suma de energías acumuladas cómo podemos seguir —sin esfuerzo— los incidentes de una pieza teatral o el hilo de un discurso o sermón, etc. Ella decide también de la índole de nuestras reacciones frente a las formas artísticas. En efecto, de la misma manera que cuando la pieza teatral o el sermón que estamos escuchando no absorbe por completo la energía espiritual de que disponemos nos aburre, y cuando, por el contrario, nos exige un gasto que sobrepasa el nivel habitual, hace que nos sintamos molestos: así también cuando la *apercepción* de una figura deja parte de nuestras energías sin utilización ésta nos resulta insípida, sintiéndonos, en cambio, confundidos y desorientados cuando la misma requiere un gasto excesivo de energía. La figura no puede resultarnos agradable —o armoniosa— sino en el caso de que la cantidad de energía de que disponemos y el esfuerzo que nos ocasiona la *apercepción* de la misma se equilibren; en otros términos, se correspondan exactamente. Pues sólo en este caso se satisface cumplidamente el principio del menor gasto de energía; el cual por una parte exige, que no se empleen para una tarea determinada más medios que los necesarios; y por otra, que al realizarla no tengamos que hacer un esfuerzo superior al habitual. Por lo demás, lo mismo que ocurre con la *apercepción* de figuras simples, ocurre con las palabras; p. ej., cuando el poeta en vez de la expresión exacta que el lector esperaría, se vale de una vaga, quedando a cargo de éste el hallar la exacta, si es que quiere dar empleo armonioso a sus medios *aperceptivos*.

las diversas disciplinas científicas. Baste subrayar que existen disciplinas cuyo origen y desen-

Digamos para terminar que nuestro principio no se ve desmentido sino en apariencia por el hecho de que el alma produce mayor cantidad de energía de la que gasta, puesto que lo hace por razones de economía. La experiencia le ha enseñado, en efecto, que en muchos casos el no tener a mano ese exceso —aparentemente innecesario— de energías puede obligarla a realizar un esfuerzo mayor de los que está habituado a realizar. Dicho exceso de energías no carece, pues, de objeto. Es un caudal de reserva para hacer frente a futuras necesidades. La vigencia de nuestro principio es en este caso mediata, en vez de ser inmediata. Eso es todo.

Sobre las consecuencias que trae aparejado el cumplimiento o quebrantamiento del principio del menor gasto de energía en el terreno de los sentimientos *éticos*, así como sobre el empleo económico de las energías espirituales considerado como postulado ético, ha llamado la atención J. C. F. Zöllner (*Ueber die Natur der Cometen*, Leipzig 1872 p. 201 y ss.) El problema de hasta dónde resulta eficaz en *general* en el terreno ético el principio de que vamos tratando plantea una serie de problemas preliminares demasiado arduos como para que podamos entrar en su dilucidación aquí, aunque sólo sea de una manera sumaria.

Nos llevaría igualmente lejos de nuestro propósito si quisiéramos, finalmente, ponernos a buscar pruebas de la vigencia del principio del menor gasto de energía en la conducta *práctica* del hombre. Dicha vigencia salta a la vista, no sólo en la aspiración a la libertad, en la tendencia a dividir el trabajo, en los esfuerzos por uniformar la vida y relaciones administrativas, comerciales, jurídicas, estatales y sociales, sino también en los fines últimos y en las instituciones positivas del comercio, la economía nacional, la legislación, el estado, la política, etc. De estos campos voy a citar al paso dos ejemplos de cómo rige *medianamente* nuestro principio; los mismos muestran —en una escala sumamente agrandada— cómo no vacilamos en gastar una cantidad muy grande de energías en el presente a trueque de poder ahorrarlas en el futuro.

volvimiento se debe al anhelo de comprender.

31. Pasaremos ahora a indagar si la ciencia que se apellida orgulosamente la “ciencia de las ciencias” —*la filosofía*— pertenece al círculo de las ciencias cuyo objeto es comprender.

Hasta ahora la filosofía no ha logrado resolver definitivamente este fundamental problema, al parecer tan sencillo y de tan fácil solución. Ni ¿cómo hubiera sido posible resolverlo si no poseemos un concepto de la filosofía universalmente válido, por no haber aún una filosofía única, sino muchas? Tampoco yo abrigo el más remoto propósito de resolver definitivamente tal problema; aunque no podré evitar en las páginas siguientes el abordarlo y tratar de resolverlo de acuerdo con mi personal criterio, al menos desde cierto punto de vista. Téngase en cuenta que la solución a que me refiero —teniéndola ya en vista al plantear el problema líneas más arriba—, no es lógica, sino histórica. Y desde este punto de vista cabe una solución. Y una solución de índole afirmativa. Nadie que conozca la historia de la filosofía

El primer ejemplo es la introducción de nuevas unidades de medida y monedas; el segundo es el conocido dicho: *Si vis pacem para bellum*.

—siquiera sea superficialmente— podrá dudar de ello. Sea cual fuere la forma cómo los diferentes sistemas hayan encarado sus problemas, el objeto de todos y cada uno de ellos ha sido comprender el mundo. Incluso las filosofías que ponen en tela de juicio la comprensibilidad del mundo, etc., testimonian, indirectamente, de la orientación general de la filosofía en el sentido de comprender.

32. Y siendo esto así, si en general hemos hallado en el principio del menor gasto de energía el fundamento de toda *apercepción* teórica, de todo anhelo de comprender, de todas las ciencias comprensivas; así en particular habremos de hallar en él la *raíz* de la *filosofía*.

B
LA TAREA DE LA FILOSOFIA

I

33. De acuerdo con lo expuesto anteriormente la utilidad del comprender estriba en dos cosas: 1º. Por ser el mismo en general una *apercepción* teórica, reduce lo desconocido a lo conocido; 2º Por ser en especial una *apercepción* comprensiva, subsume las representaciones particulares bajo conceptos generales. Agreguemos que no sólo su utilidad; su posibilidad misma estriba en ellas. Las representaciones conocidas y los conceptos generales son requisitos indispensables de todo comprender: los medios, instrumentos o factores por cuya acción surge. Si faltan algunos de estos dos elementos podrán realizarse todos los procesos psíquicos que se quiera, pero el del comprender no se realizará.

34. Con esto quedan determinados en forma

sencillísima los límites del comprender, por lo menos provisoriamente y en cuanto necesitamos de tal determinación para nuestro objeto. Supuesto que dispongamos de representaciones conocidas, los límites de nuestro comprender llegarán hasta donde lleguen nuestros conceptos correspondientes. Y éstos llegan, yendo de arriba para abajo, al concepto, por así decirlo, absolutamente simple, o bien al concepto de lo absolutamente simple; yendo de abajo para arriba, hasta el concepto, por así decirlo, absolutamente general, o bien al concepto de lo absolutamente general. En el concepto absolutamente simple tiene el comprender su límite inferior, porque bajo un concepto semejante no cabe subsumir ningún otro más simple; y en el concepto absolutamente general su límite superior, porque no puede haber ningún otro concepto más general bajo el que el concepto absolutamente general pudiera ser subsumido. Por eso todas las ciencias cuyo objeto es comprender estiman cumplida su tarea, por una parte cuando han reducido su materia a los elementos más simples; por otra parte, cuando han logrado derivar de ellas aquellos conceptos que en forma más acabada abrazan la totalidad de los fenómenos: los

conceptos generalísimos y las leyes supremas.

35. Pues también las leyes son *apercepciones* conceptuales; sólo que no se refieren, como los conceptos en sentido estricto, a las propiedades de cosas homogéneas, sino a las propiedades de procesos homogéneos¹. Por eso la búsqueda de las leyes representa exactamente la misma tendencia a comprender que la tendencia a pensar por conceptos, teniendo como ésta su raíz en el principio del menor gasto de energía. Por eso —podemos apuntarlo desde ahora— la ley no tiene una validez objetiva diferente de la del concepto. La validez objetiva de ambos descansa en la experiencia de las cosas y, respectivamente, procesos particulares subsumidos bajo ellos.

36. El concepto y la ley sólo pueden realizar su función de subsumir bajo sí las representaciones particulares (cosas y, respectivamente, pro-

¹ En las ciencias naturales suele buscarse la esencia de la ley en el concepto de necesidad. Que esto es inadmisibile, se verá más adelante por las consideraciones que haremos sobre la fuerza. Helmholtz define con exactitud la esencia de la ley cuando dice:

“Para comprender los fenómenos de la naturaleza nosotros tratamos de hallar conceptos de clase y leyes. Las leyes naturales no son nada más que conceptos de clase para explicar los cambios de la naturaleza”. (*Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, 1867, S. 454).

cesos), y de esta suerte satisfacer en tan alto grado el principio de ahorro de energía, gracias a que acogen en su seno y reúnen lo que las mismas tienen de común. Cada uno de ellos viene así a constituir una unidad que representa conceptualmente la unidad material de cierto orden de representaciones particulares (cosas o procesos). Y de la misma manera que las representaciones particulares encuentran su unidad en los conceptos o las leyes, así, de su lado, los conceptos y leyes inferiores encuentran su unidad en los conceptos superiores, más generales, a cuya cabeza se hallan los conceptos supremos y generalísimos, o dígase las unidades supremas. Resulta, pues, que el principio del menor gasto de energía, por ser la raíz de la tendencia a comprender, es también la raíz de toda tendencia a la unidad en general, y a la unidad de orden superior, en especial.

37. De ahí también que la idea de una pluralidad de unidades supremas repugne a nuestro principio. La conciencia que ha alcanzado un alto grado de desarrollo experimenta un sentimiento de desagrado intelectual ante dicha pluralidad: ésta se le aparece como un estorbo. Prueba de ello es la historia del desenvolvimiento del pensar

humano, la cual nos muestra cómo éste, pese a todos los desengaños sufridos, ha pugnado siempre por reducir el número de las unidades dichas a dos; y estas dos, en la medida de lo posible, a una sola ¹.

II

38. De lo que hemos venido diciendo dedúcese sin dificultad en qué consistirá la buscada unidad suprema única en el campo del pensar teórico: consistirá en lo que tienen de común la

¹ Como probablemente no se me presentará más ocasión de hablar de las reacciones afectivas, agregaré una observación que quizá se haya echado de menos en lo que he dicho en el texto sobre ellas.

Visto el estrecho enlace que empíricamente existe entre nuestras *apercepciones* intelectuales teóricas y los sentimientos de placer y desplacer, pudiera parecer a simple vista que la raíz del comprender —y por tanto la de la filosofía— debe buscarse simplemente en el deseo de evitar el desplacer intelectual, y su fin en el logro del placer del mismo orden. Yo no puedo adherirme a este parecer, porque los sentimientos citados los concibo tan sólo como fenómenos concomitantes, que ejercen una acción meramente secundaria. La razón profunda y última del desenvolvimiento del comprender está en la tendencia a ahorrar energías, la cual también actúa en aquellas esferas donde no puede hablarse más —al menos por lo que sabemos hasta ahora— de los fenómenos concomitantes de placer y desplacer. Aunque más no sea, pues, que por su mayor universalidad debe concedérsele la preeminencia al principio del menor gasto de energía.

!

totalidad de lo que se nos da en la experiencia. El contenido de la unidad suprema, del concepto generalísimo, debe referirse necesariamente a lo más general, y, por ello, a la totalidad del ser.

39. No es éste el sitio de indagar si se da una tal unidad suprema; o, en otras palabras, si en los datos de la experiencia existe realmente el elemento común presupuesto en ellos por el concepto supremo. Sólo hemos mencionado aquí la tendencia a una unidad suprema, porque envuelve la tendencia a pensar la totalidad del ser comprensivamente. Por lo demás, esta última hubiéramos podido estudiarla igualmente bien dentro de la doctrina dualista; pues el esforzarse por explicar el mundo por dos elementos antitéticos absolutamente irreconciliables testimonia, no menos que el esforzarse por explicarlo por uno solo, de la misma tendencia a pensar comprensivamente la totalidad del ser. Si preferimos estudiar dicha tendencia dentro de la doctrina monista, es porque nos parece que dentro de ella halla una expresión más evidente que dentro de la doctrina recién nombrada.

40. Veamos ahora en cuál de los campos científicos ha llegado a desenvolverse el pensamiento

orientado hacia la totalidad del ser. Es obvio que no ha de haber sido en el de las disciplinas que se ocupan de investigar las diversas partes, divisiones o aspectos parciales de lo que se nos da en la empiria. Si en alguna disciplina ha llegado a desenvolverse tal pensamiento, sólo puede ser en alguna que, en contraste con las disciplinas particulares en sentido estricto, considere como su objeto propio precisamente el comprender dicha totalidad. Este campo científico, si bien por la extensión del concepto en que halle expresión su objeto habrá de diferenciarse de los demás, por el contenido y carácter del mismo habrá de estar en estrechísima conexión con ellos. Pues este contenido, dado su origen, ha de volver a encontrarse en los objetos de las respectivas ciencias particulares (en forma completamente indeterminada, si se quiere); y de otra parte, siendo dicho concepto un concepto generalísimo, habrá de elevar el comprender particular de aquéllas a la categoría de comprender generalísimo.

41. Pues bien, esa ciencia que hemos supuesto, existe de hecho: según el testimonio de la historia es la *filosofía*.

Si recordamos además que este pensar orien-

tado hacia la totalidad del ser se realiza mediante conceptos y a fin de comprender, y que este pensar conceptual y comprensivo está determinado por el principio del menor gasto de energía, nos será lícito ver en la filosofía —de conformidad con lo dicho anteriormente— la tendencia (convertida en disciplina científica) a pensar la totalidad de lo que se da en la empiria con el menor gasto posible de energía.

42. Pero la totalidad de lo que se da, o puede darse, en la empiria, es lo que llamamos mundo. Por eso consideramos la *filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía.*

PARTE EXPOSITIVA

A

EL METODO DE LA FILOSOFIA

I

43. Al tratar de determinar en la investigación precedente cuál es la tarea propia de la filosofía, hemos llegado a colocar a ésta al final de la serie de ciencias especiales. Y es que, a fin de que la filosofía pueda cumplir su tarea, las ciencias especiales han de haber alcanzado previamente un alto grado de desenvolvimiento. Sin embargo, si reflexionamos un poco y si consultamos al testimonio de la historia, no vacilaremos en adjudicarle a la filosofía el primer puesto en orden de tiempo. Esta consecuencia se impone si se considera lo que ésta es en su esencia. Visto que los conceptos más generales permiten subsumir bajo sí, y, por tanto, comprender todas las cosas particulares, el anhelo de comprender se satisfará en

la forma más rápida y simple que quepa cuando el pensar se apodere de los conceptos más generales, cosa que sólo puede éste conseguir poniendo la mira en la totalidad de las cosas particulares dadas. Por eso el pensar ha debido empezar por encararse con esta totalidad, y la filosofía —de acuerdo con lo que exige el principio del menor gasto de energía— ponerse a la cabeza del desenvolvimiento del pensar comprensivo. También en su curso ulterior se sigue ajustando la filosofía en su tarea a dicho principio, por cuanto lo único que hace en el mismo es ir precisando cada vez más aquélla de acuerdo a él. Una ojeada a este proceso nos será útil para seguir avanzando en nuestra investigación, aunque, teniendo en vista un objeto diferente de este proceso mismo, lo encararemos desde el punto de mira de ese objeto.

44. La orientación de la filosofía en el sentido citado sólo se justifica si verdaderamente las cosas particulares se dejan subsumir bajo los conceptos generales. Para saber si ello se verifica, hay que ver si realmente se da en las cosas particulares el elemento común sobre el cual se asienta la pretendida generalidad de aquéllos.

Para saber si las cosas particulares pueden ser

subsumidas bajo el concepto general que hemos sentado, hemos de investigar si el contenido del mismo vuelve a encontrarse en ellas. Este es uno de los dos métodos para llegar a un concepto general válido. El otro, es investigar primeramente el elemento común de las cosas particulares, el cual aprehendido conceptualmente dará luego el concepto supremo buscado. Según el caso, hacemos uso, ya del primer método, ya del segundo. Como vemos, ambos métodos, para hacer posible un comprender generalísimo, se ven inevitablemente precisados a llevar a término previamente un comprender especial. Para la *filosofía* esta investigación especial no pasa de ser un medio subsidiario, que le sirve, sea para preparar el terreno donde sentar los conceptos generales válidos, sea para comprobar la validez de los conceptos una vez sentados. A fin de cumplir esa investigación, el pensar científico comprensivo se ha dividido en diversas ramas, habiendo llegado así a constituirse las ciencias especiales.

45. El enlace entre las ciencias especiales y la filosofía es en un principio íntimo. Y ello por una doble razón. Por una parte, el pensador que cultiva las primeras y el que cultiva la segunda es

una sola y la misma persona; por otra, las primeras tienen por único y común objeto el servir de medio subsidiario a la segunda. Pero con el tiempo el enlace entendido en el primer sentido pasa a ser cosa accidental. Dado el poderoso incremento tomado por las ciencias especiales ha venido a hacerse imposible que una sola cabeza las domine todas a la vez. No se le puede pedir al filósofo que se ocupe de ellas más allá de donde alcancen sus fuerzas. La división del trabajo se impone. Hoy van pasando —uno tras otro— a manos de los especialistas los campos particulares cuyo cultivo estaba a cargo antes de la filosofía. Con ello la tarea propia de ésta no ha hecho sino precisarse más; su tarea y su círculo de actividad. La filosofía no debe atender ya más al cultivo de las ciencias en cuestión, pues las mismas no obstante que siguen sirviéndole de medio subsidiario, se han emancipado, sin embargo, de ella. Cuantas más ciencias particulares se vayan emancipando de ella, para desenvolverse independientemente, con tanto mayor rigor podrá precisar la filosofía su tarea. La circunstancia de que en una época dada tal o cual filósofo se haya dedicado a una ciencia particular subsidiaria determinada, está

lejos de significar que la filosofía deba ocuparse de esa ciencia. Hace mucho tiempo ya que las ciencias naturales se han emancipado de la filosofía. Modernamente, la psicología se va separando más y más de ella, y convirtiéndose en rama de aquélla. Análogamente, no es sino un accidente, de orden elevado si se quiere, el que la lógica, la psicología de los pueblos y la estética sigan perteneciendo al dominio de la filosofía. En verdad estas ciencias no son la filosofía: a lo sumo son ciencias subsidiarias de la filosofía. Considerarlas como la filosofía por el hecho de que el filósofo se ocupa aun actualmente de ellas, equivale a considerar que las ciencias naturales han cesado de ser ciencias filosóficas por el hecho de que el filósofo, como tal, no se ocupa más de ellas.

Gracias a esta paulatina emancipación y separación de las ciencias especiales y auxiliares de la filosofía va adquiriendo conciencia ésta —en el curso del desenvolvimiento científico a lo largo de la historia— de la tarea que se propusiera en un principio intuitivamente: en contraste con el comprender particularizado de aquéllas, el problema que ha de solucionar ella es el del comprender totalitario.

46. El término de este proceso por el que la filosofía va precisando cada vez más su tarea, es, conforme hemos dejado establecido al final de la sección anterior, llegar a comprender la totalidad del ser. Pero este último término es susceptible de una doble interpretación; doble interpretación que ya estaba implícita en lo dicho más arriba y que, por tanto, no nos obligará a alterar fundamentalmente nuestra definición de la filosofía.

Comprender la totalidad del ser puede, en efecto, significar dos cosas diferentes, según como se entienda dicha totalidad: o bien como lo que tienen de común todas las cosas particulares; o bien como el cosmos integrado por el conjunto de todas ellas, y que ha llegado a asumir su forma actual merced a una paulatina evolución en el tiempo. El comprender la totalidad del ser en el primer sentido no es sino el aplicar a las cosas particulares el concepto general que contiene en síntesis el elemento común de ellas; para comprender aquélla en el segundo sentido, hay que empezar por comprender la representación intuitiva por la cual se traduce para nosotros el cosmos, como si fuera un objeto, de acuerdo a los principios de las ciencias naturales. Si se atiende a lo que hemos

dicho hasta aquí no puede caber duda —a menos a que nuestro punto de vista sea equivocado— que el comprender que le asignamos como tarea a la filosofía sólo puede entenderse en el primer sentido. El comprender la totalidad del ser en el segundo sentido ha de reservarse a las ciencias naturales, a las cuales les incumbe el mismo en su carácter de ciencias del cosmos. Para la filosofía el mundo no es sino un concepto generalísimo a que se llega abstrayendo lo que tienen de común las cosas particulares; para las ciencias naturales en cambio, es una cosa particular: la forma concreta y, en cierto modo, histórica de que se reviste dicho concepto generalísimo.

IIa

47. Señalada la tarea que la filosofía se esfuerza en cumplir en el curso de su desenvolvimiento —y que no es otra que el comprender la totalidad del ser—, fijémonos ahora en los medios con que la cumple.

Ya hemos visto más arriba que para todo comprender son esenciales dos cosas: una representación conocida y un concepto general. Examine-

mos primeramente cómo ha llegado a determinarse en el curso del desenvolvimiento del pensar científico el criterio de lo que se ha de considerar como conocido.

Por obra de lo conocido —según se recordará— el alma logra reducir al comprender su gasto de energía a un mínimo, ahorrando así energía para otras ocasiones. Lo conocido trae este efecto gracias a que, además de ser algo psicológico —por tanto, elemento integrante de nuestra conciencia—, es algo fisiológico. Mientras en el comprender domina la tradición, el mismo se realiza mediante representaciones habituales; ya que las representaciones tradicionales dominantes se convierten en habituales. Lo tradicional, lo habitual y en segunda línea la multitud de conceptos que de ello derivan) decide de la validez de las *apercepciones* comprensivas. Además, los conceptos generales tradicionales son de tal índole y tan latos, que permiten subsumir bajo ellos todas las representaciones de las cosas particulares. Lo permiten tanto más fácilmente, cuanto que en un principio las determinaciones teóricas de las cosas particulares proceden en gran parte de los conceptos generales, y no estos últimos de aquéllas. Por eso

cuando en el curso del desenvolvimiento del espíritu los conceptos de las cosas particulares llegan a diferenciarse y, por ende, a presentar rasgos que impiden subsumir las mismas bajo las representaciones habituales, diferenciase necesariamente también el pensar teórico; junto al comprender tradicional estable desenvuélvese necesariamente un comprender científico, cada vez más amplio, para quien el hábito no constituye más el criterio que decide de la validez de los conceptos. La ciencia considera el elemento conocido que interviene en el comprender por su otro aspecto: el psicológico.

48. Esta renuncia a las representaciones tradicionales, pauta —inconsciente, es cierto— en un principio del comprender, parece contradecir nuestro principio del menor gasto de energía. Pero sólo a primera vista. Cuando el pensamiento (primeramente el pensamiento individual) renuncia a las cómodas representaciones tradicionales, es porque éstas no ofrecen ya las ventajas de las representaciones habituales: la violencia que es preciso hacer a las cosas particulares para poder subsumirlas bajo ellas y el sentimiento desagradable que se experimenta al proceder así, im-

plican, más bien que un ahorro, un gasto mayor de energía que de costumbre. Para evitar este gasto excesivo e incesante el pensamiento prefiere hacer un esfuerzo grande —pero momentáneo— para hallar una nueva representación en que pueda descansar. Por consiguiente, antes que contradecir el principio del menor gasto de energía, el pensamiento procede aquí en un todo de acuerdo con él; a trueque de conseguir un reposo permanente en el futuro no vacila en hacer un esfuerzo grande —pero momentáneo— en el presente, abriéndose así la vía para un mayor progreso ¹.

49. Dejamos sentado que la ciencia considera el elemento conocido que ha de intervenir en todo comprender por su aspecto psicológico. Con esto, sin embargo, no se termina el proceso determinativo de aquél. Como hemos visto, lo que hace del elemento conocido algo psicológico por cierto aspecto, es que el mismo es una parte del patrimonio de la conciencia, de lo sabido, del saber: algo conocido, en suma. Prescindiendo de sus orígenes, es algo que se da siempre en una experiencia:

¹ Cfr. el final de la nota 14 y las secciones I, II y IV de la parte A.

en la experiencia que nosotros hacemos de él en las profundidades o en la superficie de nuestro estado consciente. Conocemos el objeto, el objeto se nos da, en la medida en que existe en nuestra conciencia.

En las primeras fases del desarrollo del conocimiento el hombre no distingue en absoluto todavía el contenido real que aporta el objeto, de lo que él, individuo cognoscente, puede haber introducido con él en su pensamiento. Por eso el primitivo no puede concebir que un cuerpo se mueva sin que haya un alma en él que lo impulse a ello. Esto no es sólo una hipótesis que le permite comprender el movimiento de los cuerpos, sino una “experiencia”; no de otro modo como, aun hoy, muchos físicos se figuran que, si la piedra cae, es porque hay en ella una fuerza que la obliga a caer.

Pero en fases posteriores de dicho desarrollo va distinguiéndose poco a poco lo que es dado realmente por la empiria de lo que el individuo cognoscente agrega a ello, introduce en ello con su pensamiento. Va así diferenciándose el conocimiento científico del conocimiento ingenuo. El primero parte, sí, del segundo, pero se aleja cada vez más de él, arribando a un concepto de ex-

perencia totalmente diferente de la de él: su experiencia tiende más y más a limitarse exclusivamente a lo que es dado por el objeto. En el término de su desenvolvimiento la experiencia científica no habrá de contener más que esto.

50. Apenas si es necesario recordar especialmente que al irse determinando así el contenido de la experiencia científica, se ha ido determinando también el contenido del elemento conocido, objeto del pensamiento científico. Mientras en un principio para que el elemento conocido pudiese colaborar en el proceso del comprender bastaba con que fuera un elemento dado en nuestra conciencia, ahora se le exige que sea dado por una experiencia científica. En contraste con el comprender ingenuo, el comprender científico sólo considera elemento conocido esto último. Todo lo que no procede de lo dado empíricamente, sino que es introducido en éste por el pensamiento del individuo cognoscente, debe descartarse, por más conocido y familiar que le sea a dicho individuo.

IIb

51. Pero si bien resulta claro que todo lo que sea dado por el objeto mismo debe descartarse del comprender científico, por no ser lícito emplearlo como elemento conocido, no le ha sido tan fácil al pensar científico llegar a discriminar lo uno de lo otro: lo que es dado por el objeto de lo que el individuo cognoscente piensa con ocasión de este dato, o bien introduce con el pensamiento en él.

El individuo interviene en la determinación del objeto por medio de dos grupos de *apercepciones*. Estas *apercepciones* extrañas al contenido del objeto han recibido dentro de la ciencia los nombres de: timematológicas y antropomórficas.

52. El grupo de las timematológicas se divide en las *apercepciones* éticas y en las estéticas, las cuales formulan juicios de valor sobre el objeto, declarándolo: bueno o malo, bello o feo; calificativos éstos que se incluyen luego en el número de los predicados del objeto. Pero no vamos a entrar aquí en un análisis de este grupo de *apercepciones*, porque es ajeno a nuestro tema.

53. Más importante es para nosotros el segundo grupo: el de las *apercepciones* antropomórficas. Éstas se dividen en mitológicas y antropopáticas, siendo las segundas un subgrupo de las primeras. En las *apercepciones* mitológicas interviene el yo entero queriente y operante; al paso que las *apercepciones* antropopáticas tienen por base estados de ánimo aislados. El elemento conocido, la idea de la cual se parte en las *apercepciones* mitológicas, es que el principio del movimiento del cuerpo reside en el alma¹: idea que el pensar ingenuo cree poder derivar de la experiencia. Menos ingenua, por ser más precisa, es la idea que sirve de fundamento a las *apercepciones* antropopáticas, a saber: que los cuerpos se mueven a impulsos de sentimientos por el estilo de los que experimentamos en nosotros: los de odio o amor, aquellos por los cuales se nos hace patente nuestra fuerza o nuestra voluntad, etc.

54. Merced a estas *apercepciones* logra el pen-

¹ Que en todas las concepciones mitológicas sólo se trata de determinar *aperceptivamente* los objetos o procesos de acuerdo con lo que observamos en nuestra alma, lo ha demostrado prolijamente Edward B. Tylor en el capítulo titulado "Animismus" de su instructiva obra *Die Anfänge der Cultur* (traducción alemana de J. W. Spengel y Fr. Poske. 2 tomos, Leipzig, 1873).

sar ingenuo comprender los fenómenos de la naturaleza. A este comprender ingenuo se opone el comprender de las ciencias naturales, que renuncia a aplicar las *apercepciones* sobredichas. Las ciencias naturales logran un comprender tanto más riguroso, cuanto más aciertan a excluir del territorio del elemento conocido que ellas consideran debe ser aplicado para aquél tales *apercepciones* antropomórficas.

55. Sería erróneo, sin embargo, creer que una vez que ha hecho esto último y resuéltese a no emplear en su conocimiento sino las *apercepciones* suministradas por la experiencia científica, el pensar ya no tiene nada que eliminar de su seno. Queda todavía otro grupo de *apercepciones* que influyen en forma *sui generis* en el “contenido de la experiencia”, y del que importa deshacerse. La sustancialidad y la causalidad que en principio se usaran como elementos conocidos en el sentido científico de la palabra, para comprender las propiedades o los cambios de las cosas, se han revelado a una indagación más exacta del pensar mismo como elementos antropomórficos. Lejos de ser dados en lo que conocemos realmente por vía empírica, o de ser conocidos mediante lo que se nos

da realmente, son introducidos en ellas por el pensamiento del que conoce. Es sobre todo a Kant que había sido precedido en este camino por Locke y Hume— a quien debemos la demostración de que la sustancialidad y la causalidad sólo son “conceptos intelectuales” apriorísticos, con los cuales pensamos la materia de la experiencia. Nosotros damos a estas *apercepciones* el nombre de intelectuales-formales.

56. Habría, pues, tres clases de *apercepciones* antropomórficas que influyen, alternándola, en la experiencia: las mitológicas, que aprehenden los datos reales a través de la forma de nuestro ser entero; las antropomórficas, que los aprehenden a través de las formas de nuestro sentimiento, y las intelectuales-formales, que los aprehenden a través de ciertas formas de nuestro “intelecto”. En cualquiera de los tres casos, el individuo cónoscente, en vías de determinar los datos empíricos, introduce en ellos elementos que les son extraños y que proceden de él: un alma humana, un determinado sentimiento humano, alguna de las llamadas “formas del conocimiento” humano.

Hemos visto que cuanto más alta jerarquía cien-

tífica alcanza el pensar comprensivo, en tanta mayor medida excluye para lograr su objeto, el comprender científico, del elemento conocido con que opera todo lo que no esté contenido en los datos empíricos. En nuestra época hemos casi logrado ya purificar la experiencia de toda mezcla de elementos mitológicos. Por lo menos trabajamos con gran empeño por purificarla de los agregados de índole antropopática. Por el contrario, nunca antes de ahora, que yo sepa, se ha planteado el problema de si se debe y se puede excluir del contenido de lo conocido empíricamente también el agregado de los “conceptos intelectuales apriorísticos”, y, por tanto, se debe y se puede arribar a la experiencia $\mu\delta\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$, a la *experiencia pura*. Este problema, así como la justificación que para plantearlo cabe inferir del des-envolvimiento del pensar mismo (ya que sea cual sea la forma como ha surgido es indudable que ha surgido de éste) son examinados por primera vez en este escrito.

57. Habiendo estudiado cómo el comprender científico se va determinando en el sentido de no emplear más elemento conocido que el dado en la experiencia pura, estamos en condiciones ahora

de estudiar más de cerca el problema de los límites del comprender en una dirección diferente de la que hemos estudiado más arriba; y al mismo tiempo de expresar dichos límites mediante una fórmula breve y concisa. En efecto, más arriba (párrafo 34) habíamos hallado los límites del comprender en el concepto generalísimo y en el concepto simple; ni podíamos hallarlo sino en esas dos direcciones, porque nos faltaba todavía el criterio con que juzgar de los límites del comprender según la tercera dimensión, si me es lícito expresarme así: según la dimensión de lo conocido. El comprender ingenuo no puede percibir esos límites, porque emplea para el comprender cualquier cosa que le sea conocida, sin distinción. Pero trazados los límites entre el comprender ingenuo y el científico, quedan trazados igualmente —como nos habíamos propuesto— los límites del comprender, y resuelto uno de los problemas por lo menos que nos interesan para nuestro estudio. De lo que hemos venido exponiendo se desprende, que por el lado de lo conocido el límite del comprender científico está en la experiencia pura, único campo donde tiene cabida lo conocido científicamente.

58. Para terminar, recordemos que el proce-

so descrito, por el cual el pensamiento científico va determinando sucesivamente el carácter del elemento conocido: primero como algo conocido mediante una experiencia científica, y finalmente, como algo conocido mediante una experiencia pura, se lleva a cabo bajo el principio del menor gasto de energía. Ya que excluir del pensamiento del objeto que se nos da todo lo que no está realmente contenido en él, significa no querer gastar en pensarlo más energía en pensarlo de la que el mismo exige.

III

59. Después de lo que hemos dicho sobre cómo se va determinando el contenido del elemento conocido que es lícito emplear en el pensar científico, apenas si queda algo que notar sobre la determinación de los conceptos generales, la cual se realiza merced al mismo proceso y con los mismos resultados: para el comprender científico acaban por no emplearse más que aquellos conceptos generales cuyo contenido procede de la experiencia pura. Está demás decir que siendo tal el origen de los conceptos generales, éstos sólo habrán de

emplearse para el comprender de índole material, de ningún modo para el de índole formal.

60. También la extensión de los conceptos generales queda delimitada por nuestra exposición, por lo menos la de aquellos que han de ser empleados para el comprender filosófico: los conceptos que se han de emplear para éste han de ser lo más generales que sea posible. Todos los conceptos que, aun cuando sean generales y procedan de la experiencia pura, se dejen, no obstante, subsumir bajo conceptos materiales más generales, habrán de ser excluidos del comprender último, orientado hacia la totalidad de lo que se da en la experiencia pura: exclusión que impone —lo hemos indicado también— el principio del menor gasto de energía.

IV *a*

61. Después de habernos cerciorado anteriormente de la índole del objeto del comprender filosófico y en los párrafos anteriores de cómo se determina este comprender, estamos en condiciones ahora de responder a la pregunta de cuál método debe adoptar la filosofía para apoderarse de ése su objeto —la totalidad lógica del ser, para decir-

lo con breve fórmula— mediante un concepto único, procedente de la experiencia pura.

Como la totalidad real del ser correspondiente a la lógica no puede consistir en otra cosa sino en los objetos que se conciben como existentes, natural es que se haya pensado que la primera tarea de la filosofía, es ayudar a hacer acopio de objetos de experiencia, habiéndose de valer para ello de los métodos usuales para hacer tal acopio.

62. El acopio de objetos de experiencia se hace, en primer término, mediante la observación. Todos los métodos científicos son esencialmente métodos de observación; básiense en la observación o comparación directa (física o psíquica); o utilicen para su objeto ingeniosos instrumentos; o, finalmente, efectúen experimentos apropiados para lograr una mayor certeza. Estos métodos no se limitan a comprobar la existencia de los objetos, sino que determinan también sus propiedades y contenido; siendo válidos en la medida exacta que son aplicables a ellos. De ahí que pertenezcan exclusivamente a las ciencias especiales. Éstas son las encargadas de efectuar todas las observaciones especiales que hacen falta para el comprender científico.

63. Ahora bien, hemos visto que la filosofía no puede considerarse como una ciencia especial, en el sentido que se le da generalmente a esta palabra. O en otros términos, cuando se diferenciaron las diversas ciencias, se les asignó a cada una de ellas un campo especial de la naturaleza del que debía ocuparse especialmente. Sólo a la filosofía no le tocó un campo especial. Su objeto había de ser más bien lo que tienen de común conceptualmente todos estos campos especiales. Claro que eso no quiere decir que al filósofo le esté vedado el cultivar las ciencias especiales. Antes por el contrario, es de desear que cultive alguna. Pero la filosofía no tiene por qué considerar como esencial para ella la ciencia que eventualmente consideren como esencial para ella sus representantes. Las investigaciones especiales no pasan de ser trabajos subsidiarios. Por eso, si bien hemos de conceder que la filosofía deba tomar sus objetos de las ciencias naturales —que se ocupan especialmente de hacer acopio de ellos y estudiarlos—, no podemos conceder que deba aplicar los métodos de observación propios de las mismas.

64. Los métodos de observación citados no son, sin embargo, el único camino por el que llegan

a su objeto dichas disciplinas. Sírvense también para el efecto de un método racional, a fin de salvar las imperfecciones de que siempre adolece la observación, debido a múltiples causas de orden físico, psicológico y fisiológico. Este método racional no es otro que la inferencia.

65. La observación no puede considerarse como método filosófico. ¿Podrá considerarse como tal la inferencia? ¿Será ésta, si no el método exclusivo —por cuanto de ella se sirven también las ciencias naturales—, el método propio de la filosofía? De hecho, cuanto más claramente se ha percatado ésta de que por el estrecho camino de la observación le era imposible llegar a ninguna parte, con tanto más ardor ha echado por el camino de la inferencia, declarada por sus representantes método filosófico por antonomasia, y de cuya aplicación se esperaban las más bellas cosas para el futuro.

66. Desgraciadamente, tales esperanzas distan de poder cumplirse. Y es que la inferencia filosófica tropieza con dificultades desde su punto de partida mismo. Hemos visto, en efecto, que el pensar científico se va determinando en el sentido de no emplear como elemento conocido del

comprender nada más que lo dado por la experiencia pura. Ésta constituye precisamente la materia de que ha de partir para sus inferencias la filosofía, cuyo objeto no son tales o cuales cosas de la empiria, sino lo que tienen de común todas ellas. Lo malo es que de la experiencia pura estamos lejos todavía.

67. Pero este reparo acaso no parezca muy grave. Hay otro más grave, que no podría menos de ocurrírsele a quien tenga presente lo dicho en lo anterior. Supuesto que la filosofía tuviese ya el punto donde aplicar la palanca de sus inferencias favoritas y pudiesen desenterrarse así los tesoros hasta ahora ocultos, ¿le servirían de algo tales conquistas? Los objetos y procesos a cuyo conocimiento llegan las ciencias naturales por medio de la inferencia, son de la misma índole que aquellos de que la inferencia parte, siendo la diversidad de los mismos de orden puramente espacial, temporal o específico. En otros términos: lo desconocido que se infiere cae bajo el mismo concepto que lo conocido que sirve de base a la inferencia. Si yo, basándome en el estudio de la órbita de un planeta y en el principio del paralelogramo de las fuerzas, infiriera, verbigracia, que existe un

cuerpo central que atrae a aquél, el cuerpo inferido caería, por lo tocante a su índole, bajo el concepto de cuerpo; y, por lo tocante a su movimiento, bajo el principio del paralelogramo de las fuerzas. Si yo, basándome en el hecho de que una cantidad dada de movimiento se transforma bajo ciertas circunstancias en una cantidad dada de calor, infiriera que el calor es una especie de movimiento hasta ahora desconocida, esta particular especie de movimiento caería bajo el concepto general de movimiento.

Para las ciencias naturales —que se ocupan de la investigación de las cosas particulares, y para las cuales cada nuevo objeto representa en cierto modo un nuevo problema —no cabe duda que dicho cuerpo central o dicha especie particular de movimiento serían del mayor interés. Pero ¿lo serían también para la filosofía? De ninguna manera. A la filosofía sólo podría interesarle el objeto o la propiedad inferidas, si implicasen una determinación conceptual completamente nueva del ser. Un cuerpo cuya constitución no obligara a modificar fundamentalmente el concepto de cuerpo, una nueva especie de movimiento que no obligara a modificar fundamentalmente el con-

cepto de movimiento, no podría enriquecer ni modificar el acervo tradicional de conceptos de la filosofía. Este acervo permanecería invariable. Las determinaciones conceptuales fundamentalmente nuevas a que nos referimos —y de las cuales hasta ahora no tenemos la menor idea— no podrían hallarse por vía de inferencia sino tan sólo por vía de observación y experiencia, en el sentido que tienen éstas en las ciencias naturales.

La filosofía no puede, pues, llegar por inferencia a objetos nuevos algunos. El objeto que infiera caerá siempre bajo el concepto del objeto de que lo infiera, por seguro que sea este punto de partida y por legítimo que sea el modo de inferencia.

68. Tampoco puede llegar por ella a un comprender más elevado. El cuerpo central cuya existencia inferimos —para atenernos a nuestro ejemplo— además de constituir un concepto nuevo, nos sirve para comprender el movimiento del planeta que estudiamos, puesto que existiendo aquél, puede explicarse de acuerdo con el principio del paralelogramo de las fuerzas. Y más elevado aún sería nuestro comprender, si acertásemos a subsumir dicho principio bajo otro más ge-

neral, y éste, a su vez, bajo otro, etc. Eso en el terreno científico. Pero en la filosofía los conceptos que hallemos violentando la marcha progresiva de abstracción en abstracción, saltando bruscamente de lo conocido a lo desconocido, por lo mismo que caerían bajo los conceptos conocidos, no haciendo sino aumentar la extensión de ellos, no nos servirán para elevarnos al comprender superior al cual la misma aspira: el comprender de todas las cosas particulares expresado en un concepto generalísimo que sintetice lo que tienen de común. La altura del comprender no es la “altura” ética, estética o dinámica que nosotros —aplicando cánones humanos— les asignamos a los objetos inferidos, sino la altura de abstracción de los conceptos con cuya ayuda comprendemos.

69. La filosofía ha de renunciar, pues, a hallar por inferencia nuevos objetos; lo cual, por lo demás, no es tarea que le incumba a ella. ¿Podrá cumplir una tarea más limitada, pero acaso más importante, y con cuyos resultados ella sería la primera en beneficiarse, a saber: el poner en pie la experiencia pura?

Apresurémonos a decir que no. Lo que distingue la inferencia pura de la impura, es el ser un

menos, y no un más. La experiencia pura contiene los mismos elementos que la impura, pero depurados de lo que les agrega el pensar humano: de lo que en realidad no se nos da en la experiencia.

70. Que tenemos razón en rechazar de la filosofía el método de inferencia, por ser incapaz de arribar a objetos nuevos ningunos y ser infructífero, lo prueba la historia de esta disciplina, la cual no ha dejado pasar sin una severa crítica ninguno de los intentos hechos con dicho método, tachando los pretensos elementales reales hallados con él de hipótesis, los elementos materiales de formales, y los pretensos nuevos conceptos de tautologías.

IV b

71. Resumamos. Los métodos de observación de que se valen las ciencias naturales no pueden servirle a la filosofía, por aspirar ésta a un fin más elevado que el de acopiar objetos de experiencia, o descubrir sus propiedades. Tampoco en la inferencia de lo conocido a lo desconocido puede verse el método propio de la filosofía. Pues la misma, o no hace sino completar los resultados

de la observación, y entonces debemos excluirla de la filosofía como excluimos de ella la última; o bien pretende introducirse en la filosofía a título de colaboradora en la obra de poner en pie la experiencia pura, y entonces debemos excluirla igualmente de ella, por cuanto bajo ese concepto no puede sernos de ninguna utilidad. En el primer caso, la inferencia carece de objeto en filosofía; en el segundo, de medios.

Pero, aunque las consideraciones anteriores no nos permiten resolver aún el problema de cuál es el método propio de la filosofía, no han sido, sin embargo, del todo inútiles. Por lo menos ya sabemos en qué hemos de buscar el mismo. Examinando si la filosofía debe ocuparse —sea a lo largo de todo su desenvolvimiento, sea en sus estadios preliminares— de acopiar objetos de experiencia, o bien de purificar ésta de sus elementos impuros, hemos hallado que debe ocuparse más bien de esto último, habiendo de reservarse la primera tarea a las ciencias naturales. En lo que ante todo debe trabajar, pues, la filosofía, es en poner en pie la experiencia pura, y su método propio será el que mejor se preste para tal efecto (la inferencia hemos comprobado que no se presta en lo más mí-

nimo para él). De hecho, de lo que principalmente se ha ocupado la filosofía de cada época ha sido, además de buscar nuevos conceptos por vía de inferencia, de investigar hasta dónde la experiencia en que se apoyaba el pensar científico de esa época podía considerarse como científica, depurada, o hasta absolutamente pura.

72. Estas investigaciones eran esencialmente de índole crítica. De ahí la ingenua idea de que la crítica es el método más eficaz para purificar la experiencia. No negaremos que la misma es imprescindible para este efecto; pero como en tantos otros casos, tan sólo a título de labor propedéutica, que asegure el resultado final. Que la crítica —por sí sola— es insuficiente para poner en pie la experiencia pura, lo ha demostrado precisamente el mayor filósofo crítico que jamás ha habido: Kant, cuya *Crítica de la razón pura* se detuvo, empero, en el punto en donde podía convertirse en una “Crítica de la experiencia pura”. Una crítica como la que decimos no ha de contentarse con descubrir las impurezas de lo que hasta ahora se tenía por experiencia pura; antes ha de completar la labor analítica de la crítica con una labor que transforme los frutos negativos de ésta en frutos positivos.

73. Esa labor complementaria no puede consistir en otra cosa que en llevar a término la purificación de la cual vamos hablando; y ésta no es otra que eliminar los elementos que en el proceso de desenvolvimiento del pensar se hayan revelado como ajenos a la experiencia. Incumbiéndole, pues, a la filosofía —a diferencia de las ciencias especiales—, no acopiar nuevo material de experiencia, sino purificar este material, su método no podrá ser otro, descartados los métodos acopiadores de experiencia de las ciencias especiales, que el de eliminación; el cual se habría de considerar como método filosófico por antonomasia.

74. Coincidencia altamente significativa, es que el método de eliminación es el que nos ha servido para determinar la tarea, materiales y medios de la filosofía. Todas estas cosas las hemos ido determinando por sucesivas eliminaciones. Incluso el problema de cuál sea el método propio de la filosofía, lo hemos resuelto por eliminación: eliminando todos los métodos que no fuesen de eliminación, y quedándonos con éste. Al decidírnos por este método, no hemos hecho más que convertir en explícito lo que ya estaba implícito en lo expuesto más arriba; que continuar cons-

cientemente el camino que en su desarrollo sigue instintivamente, por así decirlo, no ya nuestro pensamiento, sino el pensar científico en general, dirigido por el principio del menor gasto de energía.

V

75. Pero para proceder con toda lealtad para con nosotros mismos, no queremos pasar por alto la siguiente reflexión que se nos ofrece. De lo que hemos dicho se sigue que la purificación de la experiencia debe considerarse como la tarea esencial de la filosofía; y por tanto, que el método de eliminación debe considerarse como el método filosófico por antonomasia. Pues bien, a eso cabe objetar.

Si se quisiese ver el rasgo distintivo de la filosofía en dicha tarea: el pensar el contenido del concepto en que halla expresión su objeto —la totalidad del ser, conforme sabemos— en forma pura (que no otra cosa significa el postulado de experiencia pura en filosofía); si se quisiese ver el rasgo distintivo de la filosofía en eso, ésta se confundiría con las ciencias naturales. ¿No se esfuerzan también éstas en purificar el contenido de

los conceptos que encarnan para ellas la experiencia, valiéndose para el efecto, como de ciencias auxiliares, de la mitología comparada, la psicología, etc.? El que la filosofía haya adquirido conciencia del valor de dicha tarea antes que las demás disciplinas —debido acaso a sus relaciones históricas con la psicología— está lejos de argüir —de acuerdo a nuestra misma exposición— que deba considerarse tarea privativa de ella. Al purificar los datos de la experiencia, la filosofía no procede como tal, sino como una ciencia cualquiera. Lo que distingue a la filosofía de las ciencias especiales no es esta purificación, sino sola y exclusivamente su objeto: la totalidad conceptual del ser. La distinción entre las ciencias naturales y la filosofía que se pretende fundar en la idea de que el contenido de la experiencia de la última es más puro que el de las primeras es, no sólo relativa, sino también arbitraria, justificándose a lo sumo históricamente. El método de eliminación pertenece, no menos que a la filosofía, a las ciencias naturales, las cuales, gracias a él, se hallan en condiciones de suministrarle a la misma un contenido de experiencia depurado ¹.

¹ El método de eliminación sería, por consiguiente, tan común a la filosofía y a las ciencias naturales, como el ascenso a

76. El reparo es justo. Obliga a distinguir un doble sentido de la filosofía: un sentido estricto y un sentido lato; sentido este último dado solamente en el desarrollo histórico. Pues en el supuesto de que no hubiese existido nunca un pensar orientado hacia la totalidad del ser, y por tanto, no hubiese nacido la filosofía, el principio del menor gasto de energía no habría dejado de constreñir y conducir a las ciencias especiales que se ayudan mutuamente en su trabajo a purificar poco a poco —hasta librarlos de toda impureza— sus conceptos empíricos. Siendo esto así, si bien la purificación de la experiencia puede considerarse como la tarea propia de la filosofía en sentido lato, no es lícito considerarla como la tarea propia de la filosofía en sentido estricto: el pensar orientado hacia la totalidad del ser. Dentro de ésta debemos resignarnos a que el método de eliminación se elimine, digámoslo así, a sí mismo. Eximida de dicha tarea de purificación, a la filosofía no le queda otra que la de sintetizar en un

conceptos superiores y la lógica en general. Se plantea entonces la cuestión: ¿han de ser las ciencias de la naturaleza a la vez filosofía, o la filosofía a la vez ciencia de la naturaleza? Cuestión que puede degenerar peligrosamente en una logomaquia.

concepto único los conceptos empíricos generales hallados y convenientemente purificados por las ciencias especiales, y aplicar tal concepto a la totalidad del ser. En cuanto a su método, no puede ser sino aquél de que se vale nuestra psique para toda síntesis y todo acto de comprensión.

Sin embargo, con no ser la filosofía una ciencia en el sentido estricto aludido, no deja de ser un pensar científico. Ni por un momento la consideramos de otro modo en el curso de la presente exposición.

B

EL DESENVOLVIMIENTO DE LA FILOSOFIA

I

Antes de dar el último paso que nos queda, repasemos los que ya hemos dado.

Obedeciendo al principio del menor gasto de energía, el alma subsume siempre las representaciones particulares bajo conceptos generales. Gracias a esta subsunción de las representaciones particulares dadas por la experiencia, pero cuyas determinaciones desconocemos, bajo los conceptos, de contenido conocido, comprendemos. El comprender es, pues, un pensar teórico de los objetos que nos hace ahorrar energías; y al pensar la totalidad de los objetos ahorramos el máximo de energía, en el supuesto de que la pensemos bajo un solo concepto general. El esfuerzo por pensar la totalidad de los objetos con el máximo ahorro de energía, esto es, bajo un solo concepto general, y

hacer así posible el comprender de todas las cosas particulares, es la filosofía. Este concepto generalísimo, bajo el que han de ser pensadas todas las cosas particulares, debe contener lo que las mismas tienen de común. Pero este elemento común, si ha de ser un dato real, debe ser dado por la experiencia; y no por una experiencia cualquiera, sino por la experiencia pura. Recordemos finalmente, que las diversas experiencias particulares son fruto de las observaciones e inferencias de las ciencias especiales, y que la pureza de la experiencia en general se obtiene eliminando los elementos impuros que se descubran en la misma.

Siendo así, el desenvolvimiento de la filosofía dependerá de los datos que le suministra la experiencia pura.

78. Pero, por otra parte, todo lo que se nos da, se nos da por la percepción. Esto autorizaría al parecer a sustituir el término de experiencia pura por el más simple de percepción pura. Sin embargo, la siguiente consideración persuade de la conveniencia de conservarlo. El concepto de experiencia es más amplio que el de percepción. Esta es siempre parcial. Expresada en forma de

juicio lógico, sólo nos dice cómo es el objeto bajo las limitaciones de la facultad perceptiva y desde el punto de vista —externo e interno— en el cual se halla colocado en cada caso el que percibe. Su contenido necesita, pues, ser completado y corregido. Para juzgar de una particular percepción tenemos que recurrir a otras percepciones, y —en ciertos casos— hasta a las inferencias sentadas en base de ellas. De este modo logramos hacer desaparecer las lagunas y defectos por así decir individuales de que adolece la percepción particular. El sistema combinado de los juicios de percepción y de las inferencias legítimas que necesitamos para juzgar en forma suficiente y correcta de las percepciones particulares nos lo suministran las distintas ciencias, las cuales los fundan en la experiencia. Por eso es preferible hablar de la experiencia pura, y no de la percepción pura, por más que cada una de las percepciones particulares que han servido para constituir la experiencia haya sido pura, sea en su calidad de percepción, sea por haber servido para fundar una inferencia legítima.

Pudiera pensarse acaso que al ser completada por la experiencia la percepción se hace “impu-

ra", como se hace "impura" aquélla al agregársele elementos extraños. Esta idea no es exacta. La experiencia pura completa el contenido de cada percepción particular mediante el contenido de otras percepciones particulares igualmente puras, de ningún modo introduciendo en el mismo, con el pensamiento, elementos extraños, formas de nuestro ánimo o "intelecto".

79. Si ahora les preguntamos a las ciencias naturales por los conceptos generalísimos que expresarían lo que ellas consideran dado por la experiencia o por inferencias basadas en ésta, nos darán por primera respuesta: todo lo que es está constituido por átomos materiales, los cuales se mueven a impulso de fuerzas y obran necesariamente los unos sobre los otros.

¿En qué medida consulta esta respuesta la experiencia pura y en qué medida mezclan sus autores elementos extraños a ella? He aquí lo que debemos investigar, a fin de eliminar esos elementos del pensar científico extraños a la experiencia, y no retener de aquél sino lo que merezca ser retenido —si bien necesite ser completado—, y pueda servirnos para nuestro objeto: poner en pie un concepto generalísimo del mundo. Los resultados

de esta investigación los hemos adelantado —en parte al menos—, más arriba al referirnos a Kant; en parte ya se han incorporado al caudal de ideas corrientes de las ciencias naturales que marchan por la vía del progreso.

II

80. Dejando para otra oportunidad la consideración de los átomos mismos, fijémonos aquí en aquello que los mueve: la fuerza.

¿Se da en la experiencia pura la fuerza, entendida ésta no como cantidad de movimiento, ni como relación, sino como algo *movimiento*? La respuesta es obvia: por más atentamente que observemos las cosas que se mueven, nada percibimos en ellos que quepa llamar fuerza. En el único caso que percibimos la fuerza —en el movimiento de nuestros miembros— la percibimos como *sensación de fuerza*, y no como algo *moviente*: como algo que acompaña el movimiento de aquéllos, y no como algo que los mueve. ¿Diremos que la sensación —cualitativamente determinada— de fuerza es un primer término que trae por consecuencia un segundo: el movimiento muscular?

Lo malo es que nada hay en la experiencia que pueda hacernos comprender cómo la una provoca el otro. La sensación de fuerza y el movimiento muscular son completamente heterogéneos entre sí. Por eso las inferencias que —a objeto de subsanar la falta de una experiencia directa— sentemos para el movimiento fundándonos en la sensación de fuerza, serán ilegítimas.

81. Y así como no conocemos por experiencia directa la fuerza, así tampoco conocemos por experiencia directa la *necesidad* del movimiento. Si no se da en la empiria algo coactivo (la fuerza), tampoco puede darse en ella la coacción (la necesidad del movimiento). Lo único que conocemos por experiencia directa, es que tal fenómeno sigue a tal otro; de ningún modo que el primero sigue necesariamente —o libremente— al segundo.

82. Si el concepto de *causalidad* reposa sobre los de fuerza y necesidad o coacción, caídos éstos, cae él. Si suponemos que dos fenómenos sólo están enlazados “causalmente” cuando el primero sigue necesariamente al segundo, entonces la causalidad no pasa de ser un concepto imaginario, como lo es el de coacción, sobre el cual se asienta. El

salvaje no acierta a explicarse de otro modo el poder de sus fetiches que imaginándolos dotados de un alma igual a la humana. Análogamente nosotros, para explicarnos en cierto modo la necesidad con que en la secuencia causal el segundo fenómeno sigue al primero, introducimos en éste, subrepticamente, una imaginaria fuerza coactiva. Si alguna diferencia hay entre nuestra manera de explicar las cosas y la del salvaje, es de grado, no de esencia. La una es tan ingenua y antropopática como la otra. Pues su fundamento no es sino una experiencia netamente humana: la coacción que eventualmente podemos ejercer nosotros y el sentimiento de fuerza que experimentamos al ejercerla.

83. Claro que el término de necesidad puede tener otro significado, a saber: que cada vez que se produzca *A*, se producirá *B*. Es decir, expresar un grado determinado de probabilidad: la certeza con que se espera —y es lícito esperar— el segundo fenómeno. Esta certeza se basa en la experiencia, la cual constituye un sistema de juicios de percepción. En efecto, en la experiencia *B* siempre ha seguido a *A*, eso por una parte: por otra, nunca a *A* le ha seguido no *B*. Certeza que

sube de punto, considerando las secuencias similares a *A B*. Pero para nuestro propósito este significado del término de necesidad —la certeza de ciertas secuencias— es de escasa importancia. No nos detendremos por ello en él.

84. Sobre lo que sí creemos no estará quizá demás decir algunas palabras, es sobre un error en que pudiera hacer incurrir nuestra eliminación de los conceptos de “fuerza” y “causalidad”. Sin duda que ambos deben ser eliminados. Sí. Pero en cuanto entrañan *apercepciones* antropopáticas; no en cuanto expresan relaciones empíricas determinadas entre dos o más cuerpos.

85. Por lo tanto, el término de causalidad no es incorrecto y puede seguirse empleando, siempre que se lo entienda con el siguiente sentido: cada fenómeno se halla en una relación de secuencia, con otro anterior, gracias a lo cual todos ellos están unidos por un hilo de continuidad.

86. Encarada desde el punto de vista especial del principio del menor gasto de energía, la relación de causalidad viene a ser una relación entre un fenómeno que es pensado como fin y otro que es pensado como medio. Cabría por ello llamarla —como ya lo ha hecho J. C. F. Zöllner¹ — “el

¹ En la obra citada en la nota 14 (hacia el final), p. 213.

principio del menor empleo posible de medios”.

87. Además, los términos de “fuerza” y “causalidad” pueden seguirse empleando como expresiones abreviadas de las cuales por ahora no cabe prescindir.

II b

88. Del mismo modo como hubimos de reconocer que el movimiento no se origina de la sensación de fuerza, así hemos de reconocer igualmente lo contrario: que la sensación de fuerza no se origina del movimiento; y dando un paso más adelante sentar la siguiente valiosa proposición general: que ninguna sensación o percepción —sea cual fuere su contenido— se origina del movimiento; la cual, dada su importancia, merece un detenido examen.

89. Del mismo modo que al afirmar que el movimiento se origina de la sensación nos basamos en una experiencia puramente imaginaria, así nos basamos en una experiencia inimaginaria al afirmar que la sensación se origina del movimiento. Al trasmitirse a cierta substancia (el cerebro) cierto movimiento (los estímulos exteriores), nacería —con el concurso de otras condicio-

nes materiales, p. ej., el aflujo sanguíneo—, junto con el acto de la sensación o percepción, ésta misma. Lo malo es que esta producción de las sensaciones o percepciones por el movimiento, no sólo no ha sido observada nunca en la empiria, sino que ni siquiera tiene sentido. Para que tuviera pleno sentido en ésta, sería menester demostrar empíricamente —requisito mínimo indispensable— que la percepción que nace al transmitirse el movimiento a la substancia percipiente, no existía previamente de algún modo en la misma; de suerte que su nacimiento no pueda concebirse sino como un acto creador del movimiento transmitido. Por lo tanto, sólo si se probase que la sensación que experimentamos ahora no existía antes —ni siquiera en forma reducidísima—, quedaría comprobado un hecho que, por implicar un acto creador, contradice nuestra restante experiencia, y podría obligarnos a modificar fundadamente nuestras ideas sobre la naturaleza. Pero la prueba de que hablamos no ha sido aportada aún, ni podrá nunca ser aportada. El estado vacío de toda percepción de la substancia destinada a experimentarlas como consecuencia del movimiento representado por los estímulos externos, no pasa

de una hipótesis; y una hipótesis que complica y oscurece nuestra comprensión de las percepciones, en vez de aclararla.

90. Claro que se podrá conceder que la percepción preexista de algún modo al movimiento, y que la pretensa experiencia según la cual aquélla nace de éste es falsa, sin por eso conceder que la misma puede producirse en absoluto sin él. Esa percepción que, por ser poco intensa, hallarse en estado latente, o por alguna otra causa, se sustrae a la conciencia, sería puesta en libertad o intensificada o convertida en consciente por el movimiento. Si no en absoluto, pues, por lo menos relativamente la percepción nacería del movimiento. Lo malo es que la experiencia no confirma ni esa intervención mínima de éste en aquélla. En efecto, si siguiésemos —mediante una observación ideal —el movimiento que parte de la sustancia movida *A* y, atravesando toda la serie de las sustancias intermedias, llega hasta la sustancia percipiente *B*, comprobaríamos —en el mejor de los casos— que *al mismo tiempo* que él penetra en dicha sustancia *B*, la percepción preexistente en ésta se desenvuelve o intensifica, pero de ningún modo que esto se produce *en virtud* de él. Esto úl-

timo no cabe comprobarlo por vía empírica ni tampoco inferirlo por vía racional: no hay inferencia —al menos válida— que nos permita pasar de un territorio a otro de naturaleza completamente diferente.

91. Siendo, pues, absolutamente imposible, de acuerdo con lo anterior, comprobar por vía empírica ni inferir por vía racional —al menos en forma válida— que la percepción nazca del movimiento, hemos de admitir provisionalmente que la misma es una propiedad de la sustancia percipiente, por tanto, que existen *sustancias percipientes*. Hipótesis que tendría en su favor la circunstancia —digna de la mayor atención— de que cada uno de nosotros se conoce a sí mismo como *sustancia percipiente*; más como *percipiente* que como *sustancia*, para ser exactos. Más adelante se nos ofrecerá ocasión de volver sobre dicho carácter de sustancialidad.

92. Si ahora encaramos el acto de la percepción a la nueva luz que arrojan sobre él las consideraciones apuntadas, no diremos más que la percepción y el movimiento nacen la una del otro. Antes bien, diremos: el movimiento se transmite de sustancia en sustancia hasta la sustancia per-

cipiente, y que ésta, al mismo tiempo que modifica su estado de movimiento, modifica su estado de percepción¹. Si con todo eso se insiste en concebir la relación entre el sujeto que percibe y los objetos percibidos como causal, no nos oponemos. Eso sí, el término de causalidad habrá de

¹ La posibilidad de derivar de las propiedades *mecánicas* que se atribuyen a la materia la *sensación* o la *conciencia*, o de explicarlas por ellas, ha sido reconocida recientemente en el terreno de las ciencias naturales —en forma independiente— por dos investigadores. Pero mientras que uno de ellos, E. du Bois-Reymond (*Über die Grenzen des Naturerkenntnis*, conferencia, Leipzig, 1872) se limita a comprobar lo que él considera un límite del conocimiento de la naturaleza, el otro (C. F. Zöllner, en la obra citada al final de la nota 14, p. 313 y ss.), descendiendo más a fondo en el examen del problema y procediendo con una lógica más rigurosa, llega a plantearse la siguiente alternativa: “o ha de renunciarse para siempre a comprender las propiedades del pensamiento, o ha de añadirse —hipotéticamente— a las propiedades de la materia una más, la cual dé cuenta de los fenómenos más simples y elementales de la naturaleza por un proceso sensitivo ligado a ellos por determinadas leyes”.

Si quisiéramos señalar —a fin de hacer más claro nuestro propio punto de vista— en qué discrepamos de Zöllner, diríamos:

Para nosotros el carácter percipiente primitivo de la sustancia que presenta los fenómenos de percepción, está lejos de ser una mera hipótesis. La experiencia no nos muestra que haya una relación de causa a efecto entre el movimiento y la *percepción*, ni que existan sustancias carentes de percepción; pero sí nos muestra sustancias o seres percipientes: como tales nos conocemos a nosotros mismos. Es decir, que nosotros nos colocamos más decididamente en el terreno de la experiencia que los que preconizan la teoría de las sustancias carentes de percepción.

emplearse sólo en el sentido de que, al producirse la percepción se combinan el movimiento que viene del exterior con el movimiento de que eventualmente está dotada la sustancia percipiente: no en el sentido de que dicho movimiento se transforma en percepción, cosa absolutamente imposible de comprobar por vía empírica ni inferir por vía racional.

III *a*

93. El principal resultado que hemos obtenido de las consideraciones anteriores, es que existen sustancias percipientes. Dondequiera que en la naturaleza tropecemos con una percepción, tropezaremos con una sustancia capaz de percibir. Ni esta capacidad de percibir es privativa de tales o cuales sustancias. El principio del menor gasto de energía —el cual exige pensemos el ser con los medios más reducidos que quepa— nos impone en éste, como en tantos otros casos, que generalicemos, que extendamos dicha propiedad a todas las sustancias. Esta generalización es tanto más legítima, cuanto que —ya lo hemos señalado— las sustancias que mejor creemos conocer —nosotros mismos— están dotadas de percepción; y por otra

parte, no sabemos por experiencia de sustancias que carezcan de ella. Pues a los que nos replicasen que sí sabemos por experiencia de sustancias que *no* están dotadas de percepción, podríamos contrareplicarles que lo único que no sabemos es *que* la tengan. La ventaja estará siempre de parte de los que afirman la existencia de sustancias percipientes, como que éstos podrán alegar una experiencia irrefragable, la única posible en este caso: el testimonio de la propia conciencia.

94. A mí no me cabe duda que las ciencias naturales se verán obligadas a la larga, cuando hayan alcanzado un grado suficiente de desarrollo, a admitir la realidad de las sustancias percipientes, los “átomos conscientes” en su lenguaje. Se irán dando cuenta de que es imposible derivar la percepción de la sustancia carente de ella: y de que las dificultades que les plantea el origen de la percepción se las han creado ellas mismas, por haber declarado desde un principio vacía de percepción a la sustancia por cuyo medio la misma se efectúa.

95. Pero las ciencias naturales se verán obligadas a dar otro paso más, conforme vayan progresando de acuerdo con el principio del menor gasto de energía; por difícil que este paso se les

aparezca a sus representantes actuales, dada la manera como choca contra sus hábitos mentales. Desde luego que concebir el universo compuesto nada más que de átomos en movimiento y átomos conscientes, o bien de sustancias determinadas externamente por movimientos e internamente por percepciones, significa un gran ahorro de energías para el pensamiento. Sin embargo, éste no puede aquietarse en esta concepción. La conciencia —cada vez más clara— de que la misma encierra un elemento no dado por la experiencia, y la necesidad de llegar a una experiencia pura, lo obligará a someterla de continuo a revisión, a objeto de eliminar dicho elemento extraño.

Ya hemos señalado muchas veces cuál es este elemento extraño. La última vez al final de la sección anterior, al poner de relieve que las sustancias percipientes se sienten más como percipientes que como sustancias. Anteriormente en el párrafo 55, y en forma más precisa al hacer notar que la sustancialidad no es un dato contenido en los materiales de la experiencia, sino una determinación que introduce en ellos el pensamiento del que conoce. La *sustancia* es lo que a la larga cuando alcancen un grado suficiente de

desarrollo, eliminarán las ciencias naturales.

96. Pero si bien hoy ya no nos cabe la menor duda de que la sustancia tan sólo aparentemente es un dato experimental, puesto que ninguna experiencia debidamente fiscalizada revela su existencia, quién sabe por cuánto tiempo aún se seguirá poniendo en tela de juicio, sin embargo, la posibilidad de eliminarla, fundándose en razones de orden psicológico, por ejemplo. Que se elimine —como hemos hecho más arriba— la fuerza como algo moviente, y con ella la causalidad, eso parece hasta cierto punto admisible. El origen subjetivo de estos conceptos salta a la vista. Además, su eliminación no afecta la esencia del mundo radicalmente. Por eso podemos efectuarla despreocupadamente y sin escrúpulos. Pero el origen antropomórfico del concepto de sustancia no es tan evidente. Nos parece imposible representarnos el mundo sin él. Diríase intimísimamente ligado a todo lo que conocemos por experiencia o captamos por vía racional del mismo. Siendo esto así, antes de proceder a esta importantísima eliminación, debemos analizar otra vez, y más detenidamente, el significado del término “sustancia”, a fin de poder determinar en qué sentido se

ha de eliminarlo, y en qué sentido conviene conservarlo todavía.

III b

97. A este efecto, empezaremos por examinar someramente las relaciones entre el desenvolvimiento del lenguaje y el del pensamiento.

Las primeras percepciones a que el lenguaje da nombre contienen todavía el objeto como una unidad compleja, la cual, si bien consiste en diferentes masas perceptivas, no presenta suficientes diferencias como para que la conciencia pueda distinguirlas. Pero estas complejas unidades en que primitivamente aparecen los objetos percibidos, desaparecen conforme se va desenvolviendo bajo su poderoso influjo la capacidad de distinción del hombre, para ser sustituidas por unidades de orden superior. El hombre llega a distinguir las unas de las otras las diferentes propiedades (cualidades en sentido estricto y movimientos), las aísla relativamente dándoles nombres separados, y, obedeciendo a las leyes de la asociación de ideas, las vuelve a referir a las unidades primitivas (las cuales se han conservado igualmente gracias al

lenguaje), como a sujetos capaces de revestirse de esos diversos predicados.

98. De este modo el objeto primitivamente designado por el lenguaje que no presentaba distinciones algunas, llega a contraponerse, como *cosa*, a sus *propiedades*, distintas y separadas de él. Establecida la distinción entre la cosa y sus propiedades, y siempre bajo el influjo de aquél, la conciencia, en vías de continuo desenvolvimiento, no tarda en *apercibir* aquélla bajo una nueva forma. En efecto, el sujeto-objeto es concebido como algo que obra y que posee en el sentido humano; la *cosa* aparece como activa y pasiva, como capaz de movimiento y como poseedora: ejecuta ciertos movimientos, posee ciertas cualidades. Con esto la cosa cobra para la conciencia *apercipiente* un carácter energético-causal.

99. La conciencia empieza, pues, por distinguir en el complejo totalitario que constituye el objeto percibido rasgos diferentes; pero estos rasgos vuelve a referirlos a dicho complejo, considerándolos como propiedades suyas. Por un proceso análogo, si bien orientado en sentido un tanto diverso, la conciencia delimita las diferentes caras del objeto en el campo de la extensión entre

las cuales se distribuyen las diversas percepciones ; las separa y las vuelve a referir de inmediato a la unidad de la cosa primitiva, que viene a ser para ella un *todo* del cual dichas caras son *partes* constituyentes.

100. Merced a todos estos procesos —que se realizan paralelamente e influyen los unos sobre los otros— se transforma finalmente la impresión del objeto en lo que suele llamarse una percepción en sentido estricto (existen como resultado, no como acto) : una representación, o bien intuición plenamente consciente, ordenada y unitaria, en la cual las diferentes percepciones originarias se han convertido en otras tantas propiedades determinadas y delimitadas de una cosa exterior, real y eficiente, constituída por partes diversas. Que los elementos integrantes de tal percepción no proceden todos del objeto, sino en que en parte son un producto del pensamiento, es manifiesto si se tiene en cuenta la distinción que hemos establecido entre la percepción pura y la impura. Las consideraciones recién apuntadas no hacen sino corroborarlo ¹.

¹ No pretendemos que la manera cómo hemos caracterizado la percepción sea absolutamente satisfactoria y exacta desde el

101. Gracias, pues, a que se retienen —mediante las palabras que en el lenguaje nombran y designan permanencia— las primitivas complejas unidades de rasgos indistintos (incluso en su estructura interna), llega a contraponerse el objeto como cosa y sujeto a los contenidos perceptivos que constituyen sus propiedades y predicados. Y como estas propiedades se conciben como independientes de la cosa —el miembro activo del par de términos contrapuestos—, ésta última —que por su origen goza de privilegios especiales— se va independizando cada vez más de ellas: pues tal o cual cualidad suya puede ser sustituida por otra, o hasta desaparecer, sin que ella misma —la cosa— desaparezca. La existencia de la cosa depende cada vez menos de la existencia de propiedades determinadas. Por otra parte, comporta en grado cada vez más alto la existencia de las propiedades más dispares (sean simultáneas o sucesivas). Debido a ella la cosa se convierte en una verdadera esencia: punto de apoyo de las propiedades variables, centro inmóvil en medio de su constante cambio.

punto de vista psicológico. Sin embargo, esperamos que servirá —como el resto de nuestra exposición— para poner en claro el concepto de substancia; que es lo que interesa aquí.

102. De aquí a la sustancia no hay más que un paso. El contraste entre la cosa como algo que permanece y sirve de fundamento, y las propiedades, como algo dependiente y variable, va agudizándose más y más en la conciencia científica. Finalmente, acaba por hacerse abstracción de todo lo que tienen de particular la multitud de las cosas y sus propiedades, y la permanencia —meramente relativa de las cosas— se convierte en absoluta. El mundo queda dividido en dos clases de entes: las sustancias, concebidas como reales, indestructibles y existentes por sí; y los accidentes o modos, concebidos como variables y existentes en la sustancia ¹.

103. Pero para establecer en forma definitiva qué es la sustancia, debemos destacar todavía otro momento del proceso por el cual llega a constituirse este concepto.

Para que yo pueda percibir el cambio de algo es menester que este algo mismo no cambie, pues

¹ La serie de pasos que hemos descrito puede seguirse sobre todo en Spinoza y sus predecesores. Resulta sumamente interesante comprobar cómo en ellos la sustancia —a consecuencia de las cualidades preeminentes que se le van atribuyendo, a saber: la de ser algo independiente, la de servir de fundamento a todo lo demás y la de existir verdaderamente— va asociándose en forma cada vez más íntima con la idea de Dios.

sólo así me será posible identificarlo después del cambio. De otro modo, después de un cambio objetivo total tendría yo ante mí un objeto totalmente nuevo, y ni siquiera me daría cuenta de que se hubiera producido un cambio. Para poder, pues, percibir el cambio es preciso poder referir lo que cambia a algo que no cambia: no de otra suerte como para poder percibir un movimiento —el cual no es sino un cambio— es preciso poder referirlo a algo que no se mueve.

104. Sólo cuando el desenvolvimiento del lenguaje hizo posible que la cosa se contrapusiera a sus propiedades, hízose posible que la conciencia llegase a percibir los cambios de las últimas, puesto que podían referirse ahora a la cosa invariable. La cosa ha venido a convertirse en el punto inmóvil en cuyo torno se centran las percepciones de los cambios, las cuales con el andar del tiempo van haciéndose más y más sutiles. Y en la misma medida en que se ha desenvuelto la conciencia de la variabilidad de las propiedades, se ha desenvuelto también la de la permanencia de dicho punto.

105. Lo único que en última instancia permanece en medio de los múltiples cambios que sufre el objeto percibido por los sentidos, es la palabra

con que se lo designara en un principio, y que se ha conservado invariable. Esta, del mismo modo que ha hecho posible la representación de cosas (relativamente) persistente, las cuales si bien no son percibidas más en forma directa, reúnen en sí todo lo que percibimos por los sentidos como otras tantas propiedades suyas; la palabra, digo, es lo que ha hecho posible la última y suprema abstracción en este sentido: la representación de las sustancias. Pues la experiencia, cada vez más rica, que adquiere de los cambios que sufren los objetos excita al espíritu humano⁴, ganoso de

NOTAS A LA OBRA

⁴. Notemos también de paso que este anhelo o tendencia hacia lo absoluto o infinito que aparece en el pensar altamente desarrollado, constituye una manifestación más de la eficacia de nuestro principio. En efecto, al interrumpir conscientemente una serie al detenerse en el límite se ve obligado a mirar allende él, viene a placer), el pensar no se halla frente a la nada. Antes bien, como al detenerse en el límite se ve obligado a mirar allende él, viene a hallarse frente a un nuevo ser; un ser que se ha de determinar de un modo diferente que el ser de aquende el límite. Por lo tanto, la interrupción consciente de una tal serie o, expresado de otra manera, plano de representaciones, incita a pensar en una segunda serie o plano diferente del primero. En cambio, esforzarse por concebir la serie primeramente pensada, o lo que es lo mismo, su contenido, como infinito o absoluto, equivale a no querer pensar ningún otro ser fuera del primero, es decir, a querer pensar unitariamente.

Para ver cómo el concepto de lo infinito nace de la necesidad de comprender, léase el último párrafo de este escrito.

absoluto, a proseguir con el pensamiento los mismos hasta lo infinito para arribar a un cambio absoluto; y contraponer a este cambio absoluto la persistencia, también absoluta, de lo que no cambia, pero es fundamento del cambio. La sustancia no es, pues, sino el *punto ideal* absolutamente inmóvil a que pueden referirse todos los cambios; el presupuesto indispensable para poder pensar éstos ¹.

¹ En la obra de C. Newmann *Ueber die Prinzipien der Galilei—Newton'schen Theorie* (Leipzig, 1870), se desarrolla una teoría que, si coincidiera verdaderamente con la que yo he desarrollado en el texto sobre la sustancia, arrojaría mucha luz sobre ésta. Desgraciadamente, en mi calidad de profano, sólo puedo esperar que tal coincidencia exista, de ningún modo afirmar que existe. La respuesta definitiva debo dejar que la formulen los hombres de ciencia, a quienes pido disculpas por si mi interpretación es equivocada.

Newmann dice (p. 14 y ss.):

Las palabras de Galileo de que, un punto material abandonado a sí mismo sigue en su movimiento una *línea recta*, nos parecen vacías de contenido; como una fórmula que flotara en el aire, y a la cual es preciso empezar por dar un contenido concreto, si es que se quiere que resulte comprensible. Pues el movimiento que con respecto a un determinado cuerpo celeste es rectilíneo, con respecto a los demás es curvilíneo. Por lo tanto, para que aquella fórmula adquiriera un contenido concreto, debería existir en el universo un cuerpo celeste especial que pudiera servirnos de base para nuestros juicios: un cuerpo al que cupiera referir los movimientos todos.

Según Newmann, pues, si no lo he entendido mal, tanto Galileo como Newton refieren —sin darse cuenta precisa de lo que

106. La sustancia sería, pues, una función auxiliar psicológica necesaria para poder llegar

hacen— todos los movimientos que se realizan, o pueden realizarse, en el universo a un solo y mismo cuerpo. Este presupuesto inconsciente de ellos, Newmann lo pone en plena luz, elevándolo a principio cardinal de su física. Y es así como puede decir:

“...en un punto desconocido del universo hay un cuerpo desconocido, un cuerpo *absolutamente rígido*, cuyas figura y dimensiones son invariables para todos los tiempos”.

A este cuerpo Newmann lo llama *alfa*, agregando que, siendo así, por movimiento de un cuerpo ha de entenderse, no su cambio de sitio con respecto a la tierra o al sol, p. ej., sino su cambio de sitio con respecto al cuerpo *alfa*. La ley de Galileo arriba citada habría, pues, de formularse del siguiente modo:

“Un punto material abandonado a sí mismo sigue en su movimiento una línea recta: recta con respecto al cuerpo *alfa*”.

Sobre este cuerpo *alfa* advierte más adelante Newmann (p. 20):

“Dicho cuerpo *alfa* no se suele tener en cuenta por regla general para nada, hablándose del espacio y del movimiento como si fueran *absolutos*, no obstante que uno y otro sólo tienen este carácter gracias a aquél. Pues lo esencial de los movimientos llamados absolutos es —como todo el mundo convendrá— que son cambios de lugar que pueden referirse a un *solo y mismo* cuerpo; cuerpo extendido en el espacio e invariable (lo único que sabemos de él). Este cuerpo es el que yo he designado con el nombre de cuerpo *rígido desconocido*, o cuerpo *alfa*”.

Siempre en el supuesto de que yo haya entendido bien a Newmann, creo que el cuerpo rígido *alfa* es un concepto del mismo estilo que el de sustancia, con cuyo auxilio llegamos a representarnos los objetos exteriores. En efecto, así como la sustancia constituye un punto de referencia ideal —y absolutamente invariable— para todos los cambios posibles, así el cuerpo *alfa* parece constituir un punto de referencia ideal —absolutamente inmóvil— para todos los movimientos posibles. Por lo mismo que

a representarse la variabilidad absoluta, como la cosa lo es para representarse la relativa. Someti-

ambos conceptos no son empíricos, hacen posible la representación del cambio, o respectivamente, del movimiento, independientemente de las condiciones empíricas (a las cuales se halla ligado el percibir empírico de todo cambio y de todo movimiento, debido a que el que percibe se coloca siempre en un punto de referencia relativo), sin que eso implique que haya de renunciarse a la existencia objetiva y real de uno y otro. Así como el carácter absolutamente invariable de la sustancia permite concebir el cambio absoluto, si bien éste no puede ser observado nunca en la empiria; así el cuerpo absolutamente rígido *alfa* permite concebir el movimiento absoluto: un movimiento que no hace falta referir a ningún cuerpo empírico —que como tal siempre está animado de movimiento—, si bien empíricamente no podemos percibir el movimiento sin tal referencia. Si ahora se elimina esa sustancia persistente y ese cuerpo rígido *alfa* —no dados empíricamente—, con respecto a los cuales todo cambio es cambio y todo movimiento es movimiento, no quedan sino los conceptos del cambio no relativo y del movimiento no relativo (absoluto), el cual eventualmente también puede ser rectilíneo, pero sin estar sujeto a relatividad empírica alguna. Estos dos conceptos son los que en definitiva le interesan a nuestro pensar. Los de sustancia y de cuerpo absolutamente rígido no pasan de funciones auxiliares por cuyo medio se engendran.

Por lo demás, el concepto de lo absoluto de Newmann no coincide sino en parte con el mío. Para él lo absoluto significa la anulación de toda posible percepción; aproxíbase, por tanto, al concepto de lo objetivo en contraste con lo subjetivo; mientras que para mí, el cambio es absoluto en cuanto cabe concebirlo como no interrumpiéndose en ningún punto, en contraste con el cambio del ser en cierto modo solamente rectilíneo. Esta diferente manera de concebir lo absoluto se explica por los opuestos puntos de que partimos y los objetivos, igualmente opuestos, que perseguimos. Newmann parte de la idea de un movimiento que no se detiene

da a las leyes que presiden al “mecanismo” de la vida representativa, la representación de la sustancia ha debido cobrar una existencia independiente del sujeto pensante, de la misma manera que en la época del realismo madieval lo hicieran los conceptos, los cuales tampoco son otra cosa que una función ideal que se desenvuelve a expensas del carácter invariable de las palabras. Pero de la misma manera que estos últimos han sido eliminados hoy de la esfera de lo que concebimos como existente objetiva y realmente, así habrá que decidirse a eliminar también de ella a la sustancia. Claro que en la esfera del pensamiento dicho concepto seguirá gravitando aún, por necesitar siempre éste —sujeto necesariamente a las formas del lenguaje— de la representación de algo inmóvil para poder representarse el cambio ¹.

en ningún punto, tratando de darle validez objetiva; mientras que la concepción del mundo reflejada en este escrito presupone la existencia objetiva del cambio, independientemente de que sea percibido o no, tratando de concebir con ayuda de él un cambio que no se interrumpa en ningún punto.

En lo que coincidimos, es en considerar la sustancia —lo absolutamente invariable— y el cuerpo *alfa* —el cuerpo absolutamente rígido— como *funciones hipostáticas*. Esto es lo que me interesaba principalmente poner de relieve.

¹ Notemos de paso que, siendo tan grande el influjo del len-

III c

107. Las consideraciones procedentes muestran que, dado su origen, no cabe pretender para la sustancia una validez objetiva. Sin embargo, otras consideraciones parecen reclamar dicha validez para ella. Y es que por su medio se le haría comprensible al pensar humano el mundo. Veamos, pues, cómo es el comprender que nos suministra la misma.

El contraste en el cual la sustancia ha venido a hallarse con respecto a sus accidentes es doble. La sustancia es lo permanente en el cambio, y, por otra parte, lo fundamental frente a lo superficial. Como algo permanente, más que medio para comprender el cambio es una función psicológica necesaria para representárselo. Por lo tanto,

guaje sobre el pensamiento, no se ha de echarlo en olvido al tratar el problema de las ideas innatas, o el de la aprioridad "de los conceptos intelectuales", pues toda nueva conciencia que se forma encuentra ante sí las formas tradicionales del lenguaje y el conjunto de representaciones forjadas con su ayuda.

El que quiera profundizar más lo que hemos dicho en el texto acerca de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, así como para formarse un criterio propio sobre el asunto, hará bien en consultar las obras de Steinthal y L. Geiger, citadas en las notas 1 y 10.

hemos de buscar más bien en el otro aspecto de la sustancia —en su ser algo fundamental frente a lo superficial—, lo que lo convierte en factor de comprensión.

108. La representación de la sustancia como algo que sirve de fundamento, es producto de un largo proceso, tendiente, como el del pensar científico en general, a debilitar una *apercepción* primitiva por entero antropomórfica. Ya se ha dicho en qué consiste este proceso. Fuera del yo, en la realidad externa, se imagina un sujeto activo y dotado de energía como aquél. Este sujeto proyectado por la conciencia que se va desenvolviendo bajo el influjo del lenguaje, cobra cada vez mayor independencia, concibiéndose su actividad sobre el modelo de las acciones del yo activo: es decir como un producto de él. En este punto el concepto de sustancia se da la mano con el de causalidad.

109. El comprender que comporta dicha *apercepción* ingenua, se ha conservado en la conciencia, si bien ha perdido mucho de su primitiva cualidad, por haberse reducido poco a poco la sustancia de sujeto activo a portador, o —para expresarlo en términos más abstractos— a fundamento indeterminado de las propiedades. Y se

ha conservado nada más que por el hábito —creado y mantenido por el lenguaje— de concebir los influjos provenientes del exterior como producto de algo que se halla dentro o detrás de lo que se percibe. El predominio de la tesis que afirma, que sin esta sustancia oculta es imposible comprender nada de lo que existe fuera de nosotros, sólo demuestra lo profundamente arraigado que está en el pensamiento dicho hábito, y lo fácilmente que aun hoy lo meramente habitual se nos aparece como fruto de comprensión.

110. Por dicha —y pese el alto valor que le siguen atribuyendo los pensadores modernos por entender que facilita grandemente el pensar—, este comprender habitual irá poco a poco desapareciendo. El desenvolvimiento del pensar de acuerdo con el principio del menor gasto de energía lo irá desterrando tanto más probablemente, cuanto que el concepto de sustancia ocasiona muchas dificultades, no compensando ya más, ni remotamente, las ventajas que reporta como concepto habitual sus desventajas.

Para darnos cuenta de esto, fijémonos otra vez más en los principales pasos dados por el pensar en los tiempos modernos a objeto de precisar las

relaciones entre las cosas y sus propiedades.

111. En el curso del desenvolvimiento del pensar llegó necesariamente un momento en que se cayó en la cuenta de que lo que se venía designando como propiedades de las cosas no eran sino percepciones del sujeto percipiente. Las propiedades dejaron entonces de pertenecerles a las cosas mismas, de ser —de acuerdo con su nombre— algo poseído por ellas. Salieron de la relación de dependencia en que desde tiempos remotos se hablaban con respecto de las cosas, para entrar en una relación de carácter más ideal con el sujeto percipiente. Consecuencia de ello fué que se estableciese la distinción entre las cosas según son para el sujeto percipiente y las cosas según son en sí.

112. El descubrimiento de las cosas en sí hubo de traer, a su vez, otros. La distinción de las cosas en sí y de las cosas para nosotros se basaba en la antigua e ingenua *apercepción* que imaginaba a las cosas dotadas de energía, por cuyo medio influyen las unas sobre las otras. Pero el mismo agudo análisis que permitió llegar al descubrimiento de las cosas en sí, hizo ver que tampoco la energía está en las cosas, sino que nosotros la introducimos en ellas, con nuestras percepciones. Y

lo mismo ocurre con la sustancia, conforme se advirtió también.

113. Aquí se detuvo por algún tiempo el desenvolvimiento de la conciencia de este último concepto. No se cayó en la cuenta en seguida de que la sustancia y su energía tenían una doble existencia: por un lado como cosa en sí y como algo capaz de eficiencia real; por otro, como sustancia y causalidad en un sentido "puramente subjetivo". Sólo más tarde se percató la conciencia humana de esta doble existencia y de la contradicción que implicaba, debiendo también percatarse de que desde el punto de vista en que se hallaba colocada era imposible resolverla, y que era menester considerarla como impuesta por la naturaleza del pensar humano.

114. Y sin duda que esta contradicción es irresoluble; pero en cuanto el pensar humano se realiza con ayuda del lenguaje: en cuanto nuestro pensar no está sujeto al lenguaje, no lo es. Si acertásemos a romper el encanto en el cual nos tiene presos el lenguaje, y a emanciparnos de él, nos daríamos cuenta de que el concepto de sustancia no tiene su raíz en algo existente fuera de nosotros, sino que ha brotado en el curso y como

consecuencia del desenvolvimiento del lenguaje: con lo cual dicha contradicción quedaría resuelta.

Aun en nuestros días el filósofo tiene que tomar sobre sí la pesada tarea —verdadero trabajo de danaidas— de llegar a un “conocimiento” objetivo del ser de la cosa en sí; o por lo menos, de determinar hasta dónde nuestra “facultad cognoscitiva” es capaz —o incapaz— de conocerlo. Se ve obligado a desperdiciar una suma enorme de energía espiritual y de trabajo serio en determinar el contenido metafísico de un concepto subsidiario hipostasiado; en resolver un problema carente de objeto; en hallar un hilo de Ariadna para salir de un laberinto creado previamente por los mismos filósofos, que en última instancia sólo existe en la opinión de los que investigan ¹.

¹ Quisiera citar aquí unas palabras de L. Geiger (*Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, t. 1 p. 100), aunque la idea que él desarrolla no tenga el sentido especial de la que yo desarrollo en el texto:

“Do hecho vemos cómo el pensamiento lucha con las *palabras*, zafándose con gran dificultad de sus cadenas; cómo busca a menudo durante muchos siglos —más: durante todo el tiempo que nos es conocido hasta el día de hoy— la naturaleza de seres que no tienen otra realidad ni existencia independiente sino las que les confieren las intuiciones de una remota antigüedad, expresadas mediante sonidos maravillosos. Y es que las cadenas del lenguaje, como las corporales, no sólo enlazan, sino que mantienen encerrado entre ellas al objeto enlazado”.

IV

115. Las explicaciones en que hemos entrado en los párrafos anteriores han disipado toda duda acerca de si cabe o no eliminar el concepto de sustancia de nuestra concepción del mundo, y puesto de manifiesto que es altamente verosímil que en el curso del desenvolvimiento normal del pensar lo eliminemos. Nos es lícito por ello considerarlo como eliminado desde ahora.

116. El ser lo hemos reconocido como una sustancia dotada de percepción; pero si desaparece la sustancia, el mismo se reduce a pura percepción. El ser ha de pensarse como percepción. Sí, pero como percepción no asentada —como se suponía hasta ahora— sobre una base de no percepción.

117. Nos queda todavía por determinar en qué relaciones se hallan el movimiento y la percepción; habiendo de entenderse por movimiento no el simple cambio de sitio, sino el movimiento de que las ciencias naturales suponen animados a sus átomos, aun cuando permanezcan en un

mismo sitio sin avanzar: el movimiento vibratorio.

Si un tal movimiento existe y es esencial al ser, no hemos de pasarlo por alto; sin que ello implique hayamos de renunciar a concebir el mismo, por otro lado, como percepción. No vaya a creerse, sin embargo, que el movimiento constituye una parte integrante de la materia del ser, junto a la percepción. La materia del ser sólo podemos determinarla por nuestras percepciones. Pero del movimiento no se da percepción. Lo que llamamos tal, no son sino las sensaciones concomitantes de nuestros movimientos, las cuales no cabe en absoluto confundir con estos mismos.

118. Por otra parte, el movimiento no se presenta aisladamente, sino como movimiento de un ser que se mueve. Digamos más bien: que es este movimiento; puesto que ese ser del cual el movimiento sería una propiedad, no pasa de una hipóstasis.

119. Pero el ser —lo acabamos de señalar— no puede ser movimiento en cuanto a la materia. Lo mejor entonces será denominar el movimiento la *forma* del ser, para contraponerlo a la percep-

ción, la cual constituye la materia de todo lo que es.

120. Esta manera de concebir la percepción y el movimiento no permite seguir derivando —como solía hacerse antes— la primera del segundo, por más que haga justicia a la experiencia que nos presenta a ambos estrechamente ligados.

121. La misma sirve sobre todo para hacernos formar una idea más cabal del acto perceptivo, completando en un punto importante la que esbozamos de él. A cada cambio que se produzca en el movimiento le corresponderá un cambio en la percepción. Por tanto —y dado que hemos eliminado la sustancia—, el acto perceptivo no ha de considerarse más como una propagación de movimiento, sino como una propagación de la percepción.

122. Sin embargo, sería precipitado concluir de lo dicho que la percepción subjetiva sea igual a la objetiva. Y es que hallándose coordinados el movimiento y la percepción, el cambio del movimiento que —de acuerdo con nuestros conocimientos actuales— entraña el acto perceptivo, hace que cambie también necesariamente la índole de la percepción.

123. Pero ¿acaso no sería menos precipitado afirmar que la ciencia no llegará a poner en pie nunca un concepto del acto perceptivo normal (y en ocasiones simplicísimo), que nos permita identificar en él los movimientos iniciales y finales?

V

124. Hemos llegado al término de nuestra investigación. Nuestro problema era darnos calcular —digámoslo así—, partiendo del concepto generalísimo del ser, cuál podrá ser el desarrollo de la filosofía en lo futuro, si la mueven exclusivamente interés teórico y se ajusta en él al principio del menor gasto de energía.

Como resultado de ella sabemos que todo ser es, por lo tocante a la materia o percepción, y por lo tocante a la forma, movimiento. Este es, pues, el concepto general bajo el cual se ha de subsumir todo lo que es, no pudiendo el mismo ser subsumido a su vez bajo ningún otro concepto general material. De esto no cabe ninguna duda. El único problema que puede aún llevarnos a plantearnos el principio del menor gasto de energía, es el siguiente, osado si los hay. ¿No habrá al

lado de la unidad conceptual que forman todas las percepciones una unidad primitiva de orden metafísico que les sirve de común fundamento?

125. El primer obstáculo que dificultaría la resolución de este problema, es el predicamento de que goza la tesis opuesta a la citada, por tener en su abono razones que la última no tiene. La tesis a que aludimos concibe al ser integrado desde un principio por un conjunto de percepciones simples, invariables y diferentes de las nuestras. Pese a lo prevenido que se muestra en favor de ella el pensamiento de nuestros días, no debemos aceptar esta tesis sin reservas. Permítasenos exponer los motivos por los cuales vacilamos en aceptar una concepción de tanto prestigio. Para ello habremos de volver, por última vez, unos pasos atrás.

126. Las ciencias naturales se proponen hacernos comprender los fenómenos de la naturaleza. De ahí que a partir del momento en el cual la falta de un conocimiento directo de aquéllos deja en libertad hasta cierto punto al pensar para adaptarse

²⁸ Si supiéramos qué forma de movimiento le corresponde a la materia perceptiva, la percepción y el movimiento, si bien no serían la causa del ser o del desenvolvimiento el uno del otro, serían, no obstante, razón de conocimiento la una de otro.

a las necesidades del sujeto pensante, el pensar científico ajuste en todo sus representaciones del ser a lo que impone la necesidad de comprender de aquél.

Ahora bien, el comprender, como hemos explicado más arriba, consiste en una subsunción: en la subsunción de aquello que ha de ser comprendido bajo el concepto general que contenga el elemento conocido necesario para comprenderlo. Por eso lo primero que hace el investigador para comprender el fenómeno que se le aparece como compuesto, es descomponerlo en una serie de fenómenos parciales simples, pues éstos o le son conocidos o puede subsumirlos bajo los conceptos de los fenómenos análogos ya conocidos. Así para comprender el mecanismo de un reloj nos representamos los diversos pares de ruedas que engranan las unas en las otras y su resorte elástico, y eventualmente cómo cada uno de estos elementos contribuye a su funcionamiento. Así para comprender un movimiento reflejo, lo descomponemos en los diferentes momentos de: la penetración del estímulo en el cuerpo; su conducción, primero por los nervios sensitivos, luego —después de haber

pasado por el órgano central— por los nervios motores; finalmente, la contracción del músculo.

127. Atendido que la descomposición satisface la necesidad que tenemos de comprender, no es extraño que sigamos descomponiendo con el pensamiento cuando la experiencia no acude más en nuestro auxilio, señalándonos, cuando mucho, el camino que hemos de seguir en aquélla. El proceso —por naturaleza infinito— iniciado en el pensamiento, sólo puede ser terminado en el pensamiento. Y sólo puede ser terminado interrumpiéndolo en un punto lejano y que se deja en la oscuridad. Sólo puede terminarse si se lo finge terminado.

128. Dada su índole, la representación que pone término a dicho proceso, además de satisfacer nuestra necesidad de comprender, nos proporciona otras dos satisfacciones intelectuales. Con efecto, el objeto en que se detiene no es compuesto sino simple: el proceso de descomposición queda, pues, cerrado. En segundo lugar, lo que no cabe seguir descomponiendo es invariable: el imperioso anhelo de buscar siempre en el ser algo que cambie se aquieta finalmente. Lo simple no cambia, por más que al entrar en relaciones con

otras cosas simples venga a hallarse sujeto al cambio absoluto. Tal representación final, con que se finge terminado el proceso de referencia, es la de los átomos, los cuales son, en efecto, indescomponibles e invariables ¹.

129. Paralelamente a este proceso hubo de desarrollarse otro. En el concepto de átomo entra el de sustancia, puesto que también ésta, por ser

Por lo demás, los átomos van siendo considerados cada vez más por las ciencias naturales como meros portadores del movimiento; abstracción ésta que se justifica plenamente dadas las dificultades especiales con que tropezarían, si quisieran caracterizarlos por su materia. Pues la materia del ser, aunque se lo conciba como homogénea, no ofrece asidero alguno a nuestra sensibilidad, así como escapa a la captación lingüística o conceptual. Permanece oculto para nosotros aun considerado como el núcleo de los fenómenos exteriores. Por eso las ciencias naturales se ven obligadas a concentrar su atención en aquello que cabe captar con la vista, y —al mismo tiempo— se deja dividir en unidades iguales y componer mediante unidades iguales: el movimiento. Merced a esto, logra para sus principios una necesidad formal próxima a la de las matemáticas, y a veces hasta igual a la de ellas, alcanzando así el más alto grado que puede alcanzar el espíritu humano en el descubrimiento, traducción al lenguaje conceptual y fiscalización mediante cálculo y medida de los fenómenos naturales.

Al aprovechar para su uso de las ventajas que reporta el conocimiento puramente formal, sobre todo el que reduce a los fenómenos de movimiento, las ciencias naturales han formulado las determinaciones generalísimas reproducidas en los párrafos 78 y ss.; los cuales son en parte representaciones formales y en parte debiendo precisamente por eso diferir tan marcadamente de las determinaciones generalísimas materiales expuestas por nosotros.

algo fundamental y persistente, es —desde otro punto de vista— algo invariable. Como se recordará, el concepto de sustancia se forma gracias al lenguaje: por obra de él el objeto designado por la palabra cobra una existencia independiente, por así decirlo individual, dentro la conciencia, sin por ello dejar de tener una existencia objetiva. También las propiedades hubieran cobrado desde un principio la misma independencia, ya que, el lenguaje las designaba, lo mismo que los objetos, con nombres separados. Pero la tendencia del lenguaje a dotar de existencia independiente a las propiedades no pudo realizarse plenamente desde un principio, porque tenía que luchar con la idea de que las mismas dependen en un todo de las sustancias. Sólo cuando se empezó a concebir las propiedades de otro modo, como representaciones, o más exactamente, como percepciones, que se hallan en una relación indirecta con la sustancia, su individualidad cobró nítidos contornos. Por analogía con los átomos se las concibió como seres aparte, de carácter persistente.

130. La idea de que las percepciones son algo persistente halla confirmación en cierto modo en la experiencia, en cuanto nuestro pensar se reali-

za por medio del lenguaje. Este último, en efecto, confiere a las cosas más fugaces —no bien ha reparado en ellas y les ha puesto un nombre— una adoración, digámoslo así, histórica: una persistencia que, si bien sólo existe en la conciencia humana, fácilmente puede tomarse por objetiva. Es así cómo a fuerza de aplicarle continuamente la misma palabra determinada y fija a una percepción, ésta acaba por aparecérsenos necesariamente como una cosa persistente.

131. Quizá habrá que recurrir siempre, como a medio auxiliar indispensable a fin de comprender nuestra vida perceptiva o representativa, a esta atomización —digámoslo así— de las percepciones. Pero hay que cuidarse mucho de concebir también el mundo como una especie de caleidoscopio compuesto de tales pedacitos de percepción.

132. Frente a esta tesis está la que sostiene que las percepciones pueden transformarse las unas en las otras, nacer las unas de las otras; que, por consiguiente, las diversas percepciones podrían ser producto de diferenciación de una percepción primitiva homogénea con ellas. Pero en abono de esta tesis no cabe aducir hasta ahora prueba positiva alguna, salvo que satisfacé el

principio del menor gasto de energía. No se puede negar, sin embargo, que los esfuerzos de la psicología reciente por aportar un material de pruebas positivo a dicha tesis, eminentemente monista, prometen feliz éxito ¹.

¹ Un estudio que podría ser útil en el sentido indicado es, —según creemos— el del pasaje cualitativo de unas sensaciones o representaciones a otras. Cfr. Ad. Torwicz, *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, t. I, Halle, 1872. También la reacción iniciada en nuestro tiempo contra la rigidez del principio de las energías específicas podría ser encauzada en dicho sentido. Cfr. fuera de la obra recién citada W. Wundt, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, Leipzig, 1874, especialmente p. 345 y ss. Con esta obra conviene comparar la de G. H. Lewes, *Physiology of common life*, t. II Edinburgh and London. 1860, p. 21 y ss., así como *Problems of life and mind*, t. I, 1874, p. 135, del mismo autor.

Digamos para terminar, a fin de prevenir posibles interpretaciones equivocadas, que la perspectiva abierta en el último párrafo del texto se refiere a una posibilidad de índole puramente formal, lógica: a que lleguemos a representarnos la unidad perceptiva primitiva, nada más: de ningún modo a que lleguemos a determinar su contenido. Para saber hasta dónde cabe determinar *cualitativamente* la misma, habría que emprender investigaciones especiales, que se salen por entero del marco del presente estudio.

ÍNDICE

NOTICIA SOBRE AVENARIUS.....	7
PRÓLOGO.....	11

PARTE INTRODUCTIVA

A. La raíz de la filosofía.....	19
B. La tarea de la filosofía.....	59

PARTE EXPOSITIVA

A. El método de la filosofía.....	69
B. El desenvolvimiento de la filosofía.....	104

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

(Dirigida por FRANCISCO ROMERO)

- Max Scheler* : ESENCIA Y FORMA DE LA SIMPATÍA.
Un volumen de 370 páginas..... \$ 9.—
- George Santayana* : TRES POETAS FILÓSOFOS: LUCRECIO, DAN-
TE, GOETHE.
Un volumen de 200 páginas..... \$ 4.—
- Guillermo Francovich* : FILÓSOFOS BRASILEÑOS.
Un volumen de 152 páginas..... \$ 3.50
- Otto Weininger* : SEXO Y CARÁCTER.
Un volumen de 474 páginas..... \$ 8.—
- Rodolfo Mondolfo* : EL PENSAMIENTO ANTIGUO. HISTORIA DE
LA FILOSOFÍA GRECO-ROMANA.
Dos volúmenes de 671 páginas..... \$ 14.—
- Kant* : CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA (Estética trascendental y
Analítica trascendental).
Un volumen de 364 páginas..... \$ 7.—
- Ángel Vassallo* : NUEVOS PROLEGÓMENOS A LA METAFÍSICA.
Un volumen de 216 páginas..... \$ 4.50
- Max Scheler* : EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS.
Un volumen de 142 páginas..... \$ 2.50
- Alberto Wagner de Reyna* : LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE
HEIDEGGER (Su motivo y significación).
Un volumen de 138 páginas..... \$ 3.—
- David Hume* : INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO.
HUMANO.
Un volumen de 242 páginas..... \$ 5.—

Carlos Vaz Ferreira : SOBRE LOS PROBLEMAS SOCIALES.

Un volumen de 174 páginas..... \$ 3.50

Leibniz : TRATADOS FUNDAMENTALES (Primera serie).

Un vol. de 184 páginas (Nueva edic. aumentada) \$ 4.—

Ángel Vassallo : ELOGIO DE LA VIGILIA.

Un volumen de 102 páginas (Nueva edición en prensa).

Victor Brochard : ESTUDIOS SOBRE SÓCRATES Y PLATÓN.

Un volumen de 230 páginas..... \$ 5.—

Ricardo Miceli : LA FILOSOFÍA ITALIANA ACTUAL.

Un volumen de 338 páginas..... \$ 5.—

George Berkeley : TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

Un volumen de XLIX + 180 páginas..... \$ 4.—

S. M. Neuschlosz : ANÁLISIS DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO.

Un volumen de 290 páginas..... \$ 7.—

Carl Gebhardt : SPINOZA.

Un volumen de 174 páginas (Nueva edición en prensa).

Francisco Romero, Ángel Vassallo, Luis Aznar : ALEJANDRO KORN.

Un volumen de 142 páginas..... \$ 2.50

Santo Tomás de Aquino : DEL ENTE Y DE LA ESENCIA.

Un volumen de 78 páginas..... \$ 2.—

Paul Valéry : EL ALMA Y LA DANZA. EUPALINOS O EL ARQUITECTO.

Un volumen de 173 páginas..... \$ 3.50

Carlos Vaz Ferreira : FERMENTARIO.

Un volumen de 190 páginas..... \$ 3.—

Joaquín Xirau : LA FILOSOFÍA DE HUSSERL. UNA INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA.

Un volumen de 254 páginas (Nueva edición en prensa).

Dante : DE LA MONARQUÍA.

Un volumen de 160 páginas..... \$ 2.50

Giordano Bruno : DE LA CAUSA, PRINCIPIO Y UNO.

Un volumen de 156 páginas..... \$ 2.50

Leopoldo Hurtado : ESPACIO Y TIEMPO EN EL ARTE ACTUAL.

Un volumen de 130 páginas..... \$ 3.—

Manuel García Morente : LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFÍA.

Un volumen de 410 páginas..... \$ 8.—

Francis Bacon : LA NUEVA ATLÁNTIDA.

Un volumen de 207 páginas..... \$ 3.50

Marcos Victoria : ENSAYO PRELIMINAR SOBRE LO CÓMICO.

Un volumen de 200 páginas..... \$ 3.50

Francisco Romero : FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA (Estudios y notas).

Un volumen de 212 páginas..... \$ 4.50

Alejandro Korn : LA LIBERTAD CREADORA.

Un volumen de 152 páginas..... \$ 4.—

Wilhelm Dilthey : LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA.

Un volumen de 208 páginas..... \$ 4.—

Claude Bernard : INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA MEDICINA EXPERIMENTAL.

Un volumen de 310 páginas..... \$ 5.—

Charles Renouvier : LOS DILEMAS DE LA METAFÍSICA PURA.

Un volumen de 229 páginas..... \$ 5.—

- Emilio Oribe* : TEORÍA DEL NOUS.
Un volumen de 256 páginas..... \$ 5.—
- Alfred North Whitehead* : MODOS DE PENSAMIENTO.
Un volumen de 200 páginas..... \$ 4.50
- André Lalande* : LAS TEORÍAS DE LA INDUCCIÓN Y DE LA EXPERIMENTACIÓN.
Un volumen de 296 páginas..... \$ 5.—
- Guillermo Francovich* : LA FILOSOFÍA EN BOLIVIA.
Un volumen de 178 páginas..... \$ 4.—
- Victor Brochard* : LOS ESCÉPTICOS GRIEGOS.
Un volumen de 522 páginas..... \$ 8.—
- Jacques Bénigne Bossuet* : DEL CONOCIMIENTO DE DIOS Y DE SÍ MISMO
Un volumen de 218 páginas..... \$ 4.—
- Ugo Spirito* : EL PRAGMATISMO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.
Un volumen de 212 páginas..... \$ 4.50
- Risieri Frondizi* : EL PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR.
Un volumen de 164 páginas..... \$ 4.50
- Carlos Vaz Ferreira* : LÓGICA VIVA.
Un volumen de 254 páginas..... \$ 5.—
- Charles Renouvier* : UCRONIA. LA UTOPIA EN LA HISTORIA.
Un volumen de 378 páginas..... \$ 7.—
- José Ferrater Mora* : CUATRO VISIONES DE LA HISTORIA UNIVERSAL.
Un volumen de 172 páginas..... \$ 4.50

- David Hume* : INVESTIGACIÓN SOBRE LA MORAL.
Un volumen de 200 páginas..... \$ 4.00
- René Guénon* : INTRODUCCIÓN GENERAL AL ESTUDIO DE LAS DOCTRINAS HINDÚES.
Un volumen de 312 páginas..... \$ 6.—
- Carlos Vaz Ferreira* : SOBRE FEMINISMO.
Un volumen de 138 páginas..... \$ 3.—
- Francisco Romero* : PAPELES PARA UNA FILOSOFÍA.
Un volumen de 142 páginas..... \$ 3.50
- Wilhelm Dilthey* : POÉTICA.
Un volumen de 324 páginas..... \$ 7.—
- Leibniz* : CORRESPONDENCIA CON ARNAULD.
Un volumen de 162 páginas..... \$ 3.50
- Bertrand Russell* : INVESTIGACIÓN SOBRE EL SIGNIFICADO Y LA VERDAD.
Un volumen de 430 páginas..... \$ 10.—
- Raymond Aron* : INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.
Un volumen de 558 páginas..... \$ 12.—
- José Ingenieros* : PRINCIPIOS DE PSICOLOGÍA.
Un volumen de 414 páginas..... \$ 10.—
- Sören Kierkegaard* : TEMOR Y TEMBLOR.
Un volumen de 152 páginas..... \$ 4.—
- Rodolfo Mondolfo* : TRES FILÓSOFOS DEL RENACIMIENTO : BRUNO, GALILEO Y CAMPANELLA.
Un volumen de 190 páginas..... \$ 5.—
- Maximilian Beck* : PSICOLOGÍA : ESENCIA Y REALIDAD DEL ALMA.
Un volumen de 360 páginas..... \$ 10.—
- Tomás de Erfurt* : GRAMÁTICA ESPECULATIVA.
Un volumen de 174 páginas..... \$ 5.—

FICHERO DE LA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

EMILIO ORIBE

Nació en Melo, Uruguay, en 1893. Se trasladó muy joven a Montevideo, donde realizó sus estudios universitarios. En 1921 viajó por Europa, anudando relaciones con escritores y filósofos de Francia y España. De regreso, en su país, abandonó a poco el ejercicio de su profesión — la medicina — para dedicarse por entero a la creación poética y a la docencia. Desde 1923 es profesor de filosofía en institutos de enseñanza secundaria y preparatoria, ocupando también la cátedra de estética en la Universidad Central y en la Facultad de Arquitectura. Ha pronunciado numerosas conferencias sobre arte, filosofía y literatura, en Montevideo, y ha hecho lecturas de sus poemas filosóficos acompañadas de personales comentarios y desarrollos en Buenos Aires, La Plata y en varias universidades de los Estados Unidos. En la actualidad dicta su enseñanza en la Universidad de Montevideo, en la cátedra de estética, metafísica, moral y pedagogía. Forma parte, además, del Consejo de Instrucción Pública, donde realiza una labor orientada, principalmente, a fomentar la cultura estética entre los escolares y maestros. Su producción es cuantiosa y toda ella de alto valor. Como poeta se singulariza por la aspiración trascendente, aunando a la intensa preocupación por una expresión cabal y depurada un hondo sentido de lo esencial del universo. Poesía y filosofía se conjugan en él armoniosamente, como dos vías o métodos para llegar al misterio supremo de las cosas. Sus libros de poesía son : *El nardo del ánfora* ; *El castillo interior* ; *El halconero astral y otros cantos* ; *El nunca usado mar* ; *La colina del pájaro rojo* ; *La transfiguración de lo corpóreo* ; *El canto del cuadrante* ; *La lámpara que anda* ; *Palabra es tiniebla* ; *Poesía (selección)*. En prosa ha publicado : *Poética y plástica* ; *Hacia una escuela de belleza* ; *Teoría del Nous* ; *El pensamiento vivo de Rodó* (los dos últimos libros en esta Editorial). Anuncia como de próxima aparición *El mito y el logos*.

FICHERO DE LA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

MAXIMILIAN BECK

Nació en Pilsen (Checoslovaquia). Estudió en la Universidad de Munich, donde se graduó de doctor en filosofía en 1916. Fundó y dirigió la revista *Philosophische Hefte*, primero en Berlín, de 1928 a 1933, luego en Praga, de 1933 a 1938; esta revista ocupó un lugar de excepción entre las de su género, y en ella Beck publicó importantes trabajos, entre ellos el titulado *Ideelle Existenz*. Se trasladó en 1938 a los Estados Unidos, y ha adquirido hace poco la nacionalidad de ese país. Ha sido profesor visitante e investigador en la Universidad de Yale, y actualmente es profesor de filosofía en el Wilson College (Chambersburg, Pennsylvania).

Discípulo del ilustre filósofo alemán Alexander Pfänder, que encabezaba en Munich la dirección realística de la Fenomenología, Beck caracteriza su propia filosofía como un esfuerzo para justificar discursiva y fenomenológicamente una intuición fundamental: la identidad del principio del valor con el acto de la realización. De acuerdo con esto — y en contraposición a la postura más difundida — el subjetivismo y dinamismo modernos no tienen el derecho de reprobar la convicción básica del hombre común, ya que los análisis más ajustados muestran cuán ingenuos y dogmáticos son ellos mismos. Un sólido fundamento para la ciencia y la moralidad no podrá ser restablecido sin que la filosofía vuelva a la discusión de algunos problemas básicos de la Edad Media, como el de los universales y la diferencia entre la psique, tema de la psicología, y el espíritu, asunto de la ética.

Aparte de abundante cantidad de ensayos y artículos en revistas alemanas, francesas, inglesas, norteamericanas e hispanoamericanas, ha publicado los siguientes libros: *In wiefern können in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?*, tesis, 1916; *Wesen*

und Wert, 2 vols., 1925; *Psychologie*, publicado en Leiden (Holanda), 1938; *Philosophie und Politik*, publicado en Zurich, Suiza, 1938. Es miembro de varias sociedades científicas americanas.

La *Psicología* de Beck es uno de los tratados más estrictos y actuales de esta disciplina, de cuya crisis tanto se ha hablado y que suele exponerse todavía en obras de conjunto que admiten tesis y puntos de vista irremediabilmente caducos y superados. A la plena versación agrega el autor una notable originalidad y un agudo sentido psicológico, además de llevar a otros psicólogos de nota la ventaja de poseer en cuanto filósofo una firme y clara doctrina del hombre, lo que le permite enfocar la esfera psicológica en relación y referencia con el total problema antropológico.

La *Psicología* de Beck acaba de aparecer publicada en esta *Biblioteca Filosófica*, en cuidadosa traducción de los doctores Langfelder y Ayala.

ARCHIVO DE LA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

La acogida dispensada por los estudiosos de filosofía a esta BIBLIOTECA nos ha incitado a crear el ARCHIVO DE LA BIBLIOTECA FILOSÓFICA, destinado a aprovechar el aporte de críticos y lectores para el mejoramiento de los textos.

En el Archivo se llevará una carpeta para cada obra editada, en la que se recogerán las críticas aparecidas en revistas y diarios y las indicaciones que los lectores nos remitan.

Se ruega, pues, el envío de observaciones de cualquier índole aptas para el propósito enunciado, atinentes a estilo y lenguaje, fidelidad de las versiones, etc., como asimismo la remisión de cualquier artículo o nota bibliográfica que se publique sobre los libros de la colección.

El material acumulado para cada libro se reservará hasta tanto se deba preparar la reimpresión de la obra, considerándose entonces con detenimiento las observaciones recibidas, juntamente con las que haya ido reuniendo la Dirección de la Biblioteca, para introducir en el texto las modificaciones a que hubiere lugar.

Confiamos en obtener de esta manera una contribución eficaz en la depuración de los libros publicados en la Biblioteca, para algunos de los cuales está ya prevista la reimpresión, e invitamos cordialmente al lector a cooperar con nosotros de este modo en el sucesivo mejoramiento de nuestras ediciones.

Los envíos, sobre los cuales no se mantendrá más correspondencia que el acuse de recibo, deberán remitirse a

ARCHIVO DE LA « BIBLIOTECA FILOSÓFICA »
EDITORIAL LOSADA, S. A.



\$ 4.50
mon./arg.

RICHARD
AVENARIUS

LA FILOSOFÍA
COMO
EL PENSAR
DEL MUNDO

EDITORIAL
LOSADA S. A.